

OM KUNSKAPENS MÖJLIGHET

E. O. Burman.

STORAGE-ITEM
MAIN - LPC

LP9-F22A
U.B.C. LIBRARY

BD 168
S8 B8

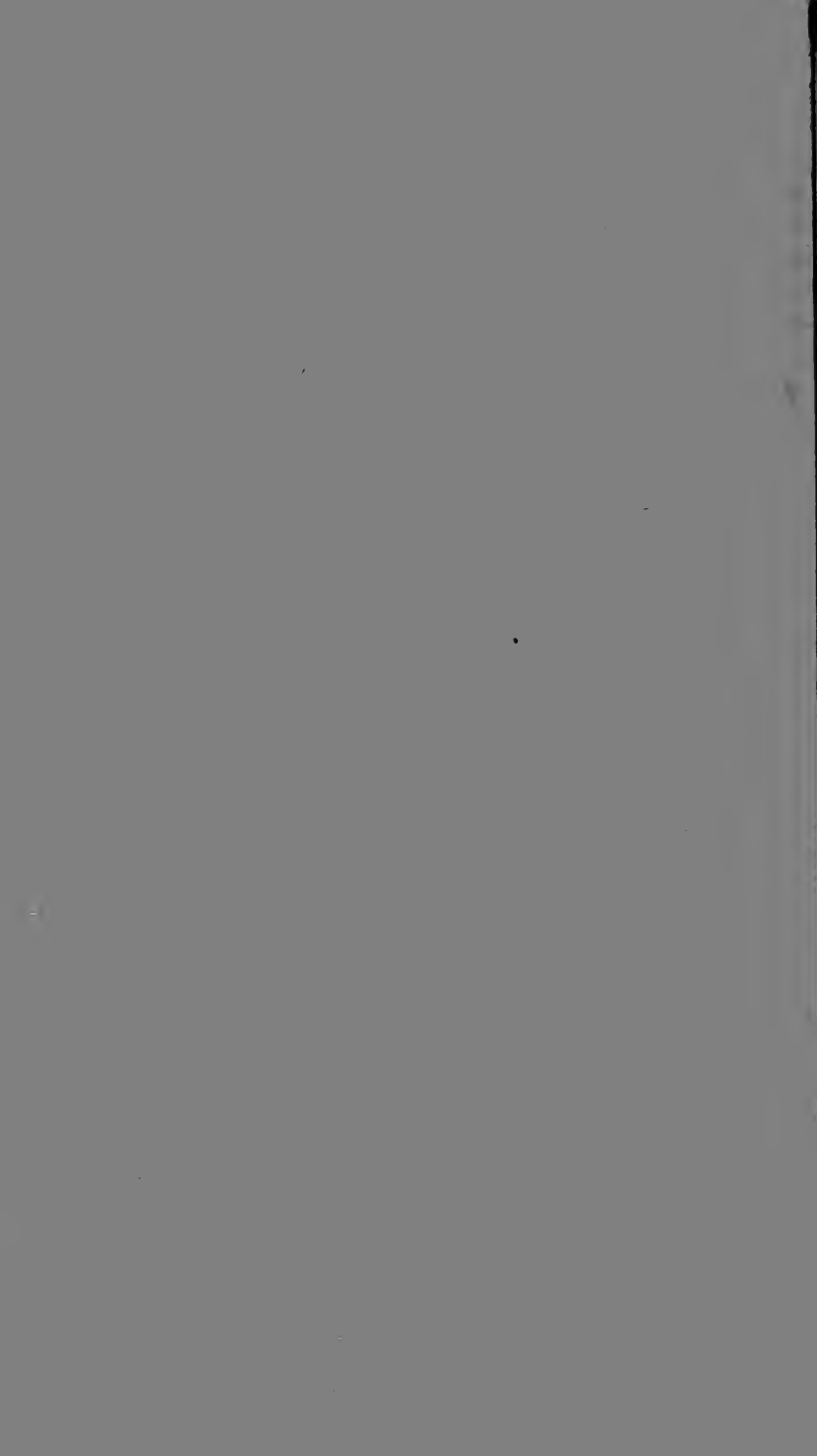
THE LIBRARY



THE UNIVERSITY OF
BRITISH COLUMBIA

Gift of
H. R. MacMillan.

Burton.



OM KUNSKAPENS MÖJLIGHET.

Akademisk afhandling

• som med

vidtberömda Filosofiska Fakultetens i Upsala

samtycke

för Filosofiska Gradens erhållande

kommer att offentlig försvaras

AF

ERIK OLOF BURMAN,

Fil. Kand. af Norrlands Nation, Alr. Stip.,

å *Theologiska lärosalen Lördagen den 18 Maj 1872.*

p. v. t. f. m.

STOCKHOLM.

ALB. BONNIERS BOKTRYCKERI 1872.



Om kunskapens möjlighet.



Hvilken vigt för filosofien i det hela en undersökning af kunskapen har, kan redan den flygtigaste blick på filosofiens historia lära. Ej blott Kant, den nyare tidens störste tänkare, utan äfven forntidens mest prisade filosof, Plato, ha kunskaps-theoretiska undersökningar att tacka för sin storhet. Ännu tydligare framstår denna kunskapslärans vigt, när man besinnar, att hvad som för oss är gifvet, utgöres af förnimmelser och att dessa förutsätta en förnimmande. Det sanna förlägga vi i dessa förnimmelers innehåll. När vetenskapen vill framställa det sanna, kan detta ej ske genom någon förändring af innehållet, ty detta skulle innebära att hon skapade det sanna, utan hvad hon kan hafva att anmärka vid det gifna, hvad hon dervid kan söka vinna eller förbättra angår formen eller sättet af uppfattningen. Men förnimmelsernas första form är den att vara sammanbundna eller sammanfattade i medvetandets enhet. Detta deras sammanhang i medvetandet har således vetenskapen att först taga i betraktande. Och när förnimmelsernas sammanhang i medvetandet innebär att medvetandet är deras enhet eller princip, uttryckes detta från en annan sida dermed att medvetandet i förnimmelserna har sin bestämdhet, eller är ett helt af förnimmelser. Om nu dessa äro gifna i tiden, så blir medvetandet såsom det hela, som framträder i successiva be-

stämningar, förmåga af dessa. Undersökningen af medvetandet såsom förmåga, när det medelst abstraktion isoleras från sina bestämningar eller uppfattas i sin enhet, har således att se till, genom hvilket slag eller form af förnimmelser medvetandet låter tänka sig såsom ett helt och, då medvetandet i vetenskapens allmänna form har uttrycket för sina fordringar, såsom ett enda, ett samstämmigt och ett fullständigt bestämdt helt. När då en skilnad visar sig mellan de förnimmelser, som uppfylla fordringarne på en sådan enhet eller ett verkligt helt, och sådane, som innebära motsägelser deremot, måste man, alldenstund medvetandet är det ena och samma i alla förnimmelser, öfvergå till en betraktelse af innehållet, för att i detta urskilja den verklighet, som kan ha vetenskapens form, och sedan se till, om ur det ena slaget af verklighet det andra omedelbart eller medelbart låter förklara sig. Undersökningen af kunskapen ger således den säkra ledtråd vid sökandet efter det sanna, utan hvilken filosoferandet endast är ett "gående ut på äfventyr". När vi gjort undersökningen af kunskapens möjlighet till vår uppgift, ha vi att noggrannt bestämma, hvad i denna uppgift innebäres och hvad vi med de uttryck, i hvilka den är framställd, förstå.

Kunskapen är ett faktum; dess möjlighet är en form, som hos detta faktum skall uppsökas. Möjligheten är af två slag, den logiska och den reella. Att något är reelt möjligt vill säga, att det är potentielt eller grad af något verkligt. Det är ej denna, som vi här åsyfta, ty den adæqvata kunskapen utesluter gradbeständhet, emedan den är fullt actuel. Den möjlighet, som kan vara den sanna kunskapens form, är således ej den reella, utan den logiska. Logiskt möjligt är det, som är tänkbart. Tänkbart är det, som ej strider mot tankelagarne, ty verksamhetens lag måste återfinnas i verkan, som således ej kan innebära någon motsägelse, ty om tänkandet i samma afseende sätter och upphäfver samma tanke, upphäfver det sig sjelft i detta afseende. Möjligt är således det, som är motsägelselöst. Då det i egentlig mening verkliga ock är möjligt, måste följaktligen det förra

ock vara motsägelselöst. Om något fattas såsom motsägende, fattas det såtillvida såsom överkligt. Å andra sidan kan ock det möjliga sägas i den mening vara verkligt, att möjligheten är en form, som förutsätter ett innehåll. Såvida tänkandet är det adæquata eller fullt actuala förnimmandet, är dess innehåll det sanna; detta innehåll kallas verkligt, när det betraktas såsom tillhörande tänkandet eller utgörande dettas bestämmdhet; tänkandet i dess actualitet kallas möjligt, när det betraktas såsom öfverensstämmande med tänkandets lagar. Men det som öfverensstämmer med tänkandet, det måste också tillhöra detta, emedan tänkandet är ett fullständigt bestämdt helt. Det logiskt möjliga kan nämligen ej vara det rena intet, ej heller grad af verklighet, måste således vara det verkliga betraktadt från den synpunkten, att det ej strider mot tänkandets väsen. Annat blir förhållandet, när man lemnar det logiska området och går till existensens, ty den svarar ej mot begreppet. Det som existerar, är i något afseende överkligt och såtillvida, i logisk mening, omöjligt. Att uppvisa kunskapens logiska möjlighet är således att visa, att dess verklighet ej är bunden vid de existensens former, i och med hvilka denna framstår såsom relativt överklig eller omöjlig d. v. s. vid tid och rum, eller öfverhufvud är behäftad med någon motsägelse. För att förklaras, måste kunskapen vara ett faktum och förklaringen består då i dess särskiljande från annat och analysen af dess momenter.

Kunskapen är ett förnimmande. Medvetlösa ting tillskrifves ej kunskap, så framt man ej fattar dem såsom förnimmande i analogi med människan. Men allt förnimmande är ej kunskap. Aningen om en förestående fara anses ej för kunskap, utan man söker skaffa sig sådan för att vinna insigt om aningens sanning. Ej heller är det omedvetna förnimmandet kunskap, ehuru språkbruket synes vittna deremot, när det säger, att en person har många kunskaper, oaktadt han ej har dem aktuella. Men det kallas ej för kunskap, som man glömt, utan det som skall ega denna benämning, måste åtminstone vara så pass actualt, att det när som helst kan framdragas till actual medvetenhet. För att

ett potentielt förnimmande skall kunna kallas kunskap fordras således att det skall stå mycket nära det actuala förnimmandet, så att subjektet har magt öfver detsamma, och då är det endast grad af kunskap. Men vidare kallar man ej heller allt medvetet förnimmande för kunskap. Den diktande fantasien är ett medvetet förnimmande, men ingen anser en skalds beskrifning på stjernornas invånare innebära kunskap, emedan ett verkligt ej i det förnimmandet är närvarande. Men ej ens hvarje actualt förnimmande af ett verkligt är kunskap. Blotta varseblifningen af en sten t. ex. innebär ej kunskap om densamma. Den som tillfrågas, om han har kunskap om den sten, han ser, svarar ej: "ja, jag ser den", utan: "jag ser, att den har de och de egenskaperna". Detta ligger uttryckt redan i språkbruket, som säger kunskap *om* något, och har den grund, eller följer deraf, att det menliga förnimmandet ej kan genomtränga det individuella, utan stannar vid vissa sidor eller mer eller mindre abstracta bestämningar. Den menliga kunskapen måste ha omdörets form. Kunskapen är således ett medvetet uppfattande af bestämningar hos ett verkligt eller af ett verkligt såsom på något sätt bestämdt, eller såsom enhet i mångfald. Såsom ett slag af förnimmande förutsätter kunskapen ett medvetande, som har den. Ett kunskapsegande medvetande kallas subjekt. Subjektet måste för att vara verkligt vara bestämdt, och när det kunskapsegande medvetandet är verkligt genom att ega verklig kunskap, beror subjektets verklighet på, att dess kunskap är verklig. Verklig är kunskapen genom att vara förnimmande af ett verkligt. Det verkliga såsom gifvet i kunskapen har denna till sin form och utgör sjelft hennes innehåll. När medvetandet eger kunskapen, eger det ock hennes innehåll, och kunskapen, såsom innehållets form, utgör då det sätt, hvarpå innehållet är närvarande i medvetandet. Subjektet är verkligt genom att ega innehållet och innehållet är verkligt genom att ingå i subjektet. Hvarterdera är verkligt genom det andra, således bestämna de hvarandra och kunskapen är formen för detta deras ömsesidiga bestämmande af hvarandra. Men för att

kunna bestämma hvarandra måste de äfven vara sjelfständiga mot hvarandra, således genom sig sjelfva verkliga. Subjektet och innehållet synas således hvardera vara det hela och kunskapen blir då ej ett förhållande utan det helas form. Genom analysen af kunskapen är det sålunda gifvet, att den förutsätter subjekt, innehåll och sammanhang mellan dessa. För att finna, huru dessa momenter skola fattas, derest kunskapen skall blifva motsägelös, skola vi begagna oss af den ledning, som filosofiens historia gifver.

Den första reflexionen öfver kunskapens möjlighet möta vi hos *Empedocles*, som först uppställde satsen, att likartadt förnimmes af likartadt. Användningen af denna sats gjorde *οι φυσικοί* så, att de från föremålets beskaffenhet slöto till själens eller kunskapsförmågans. När nu det innehåll, som de kunde uppvisa för kunskapen, var kroppsligt, fattades äfven subjektet såsom kropp. Dock är det ett anmärkningsvärdt drag hos många af de försokratiska filosoferna, att de jemte sinneskunskapen fordrade en annan öfver den höjd art af kunskap, om de än ej kunde förklara densamma. Först *Sofisterne* började emellertid egentligen reflektera på kunskapens möjlighet, hvilken reflexion ledde dem till förnekande af all sann kunskap. De gingo nämligen ut från de föregående realistiske filosofernas antaganden i allmänt ontologiskt hänseende, hvarur de utdrogo konsekvenserna med afseende på kunskapen. När verkligheten för dem hade betydelsen af utom subjektet varande verklighet, men medvetandets bestämningar till sitt väsen äro något, i förhållande till subjektet, inre, äfven om de fattas i analogi med det yttre, så måste, när det blef fråga om kunskapen såsom ett förhållande mellan ett inre och ett yttre, möjligheten af detta förhållande nekas, emedan ett gemensamt mellan båda ej kunde uppvisas. Dessutom blef kunskapens allmängiltighet, som är ett bevis på att den innebär objektiv realitet, omöjlig, så snart såväl subjektet som objektet, fattade såsom kroppsliga eller i analogi med det kroppsliga, föllo inom tiden eller vaxlingen,

hvarföre äfven förhållandet emellan dem oupphörigen förändrades.

Utgående från *Sokrates'* lära, att begreppet utgör den sanna kunskapens form och verklighet, visade *Plato*, att för begreppskunskapens, d. ä. den motsägelselösa och nödvändiga eller oföränderliga kunskapens, möjlighet fordras ett osinligt innehåll, ty vetandet är sitt föremål likt. Ja, äfven i den sinliga kunskapen ingå osinliga bestämningar, som möjliggöra densamma, ty väl är det sinliga det blifvande, men detta förutsätter, såvidt det ej skall upplösa sig i ren motsägelse, något som blir. Om ej ett vara eller ett oföränderligt ingår i kunskapen är genom densamma intet gifvet, d. v. s. den skulle utgöra kunskap om intet, eller man skulle då genom kunskap vara okunnig. Från den sanna kunskapens form af vetande sluter sålunda *Plato* omedelbart till, att dess innehåll eller det varande är begrepp. Dermed är ock den föregående scepticismen vederlagd, alldenstund vetandet och dess föremål sålunda är inre, andligt, oföränderligt och systematiskt. Men om än på detta sätt motsatsen mellan vetandet och dess objekt såsom för hvarandra främmande af *Plato* är öfvervunnen, qvarstår dock hos honom en motsats mellan olika slag af kunskap, som hvarken ur hvarandra eller någon högre enhet förklaras, och denna motsats öfvergår såtillvida till att blifva en motsats tillika mellan subjektet och innehållet, i det nämligen subjektet såsom subjekt på en gång för den lägre, sinliga, och den högre, begreppskunskapen, i sjelfva verket blir ett vara af lägre art än det sanna, oföränderliga begreppsinnehållet och först genom sin bestämndhet af detta sjelft blir ett sannt vara. Deraf följer i sjelfva verket att subjektet endast per accidens är subjekt och att det såsom sådant, d. ä. såsom — ej blott varande, utan — kunskapsegande subjekt till innehållet står i ett tillfälligt förhållande. Subjektet blir på detta sätt ej princip för sina bestämningar, hvilka alltså såsom sådana eller såsom kunskaper betraktade sakna den sammanhållande enhet, som gör kunskapen möjlig. I subjektets begrepp ligger ej att såsom sina bestämningar ha ideer, ej heller förutsätta ideerna

subjektet; de äro af annan art än det förra, eller med andra ord medvetandet är för dem för lågt. Platos förtjenst är att ha uppvisat ett innehåll, som kan ha vetandets form, men, emedan han i afseende på detta stannar vid ontologiska eller blott objektiva bestämningar, är detta innehåll å ena sidan, såsom opersonligt, ej med nödvändighet eller till sin natur bestämning hos subjektet, å andra sidan kan det såsom artskildt från subjektet ej i detta ha sin princip.

Lika litet som för Plato, lyckades det för hans efterföljare att lösa dessa svårigheter, hvarföre de, närmande sig det vanliga föreställningssättet, fattade innehållet såsom ett yttre och slutade med fullständig scepticism.

Stödd på satsen att likartadt förnimmes af likartadt, utgick antiken i sina kunskapstheoretiska forskningar från enheten mellan subjekt och objekt, men denna enhet var blott formel eller en likhet och saknade sålunda kraft att sammanhålla kunskapens särskilda sidor, hvarförutom vid slutandet från objektets natur till subjektets begge blefvo i förhållande till hvarandra yttre och främmande. På sin höjdpunkt slöt den väl från subjektets natur till objektets, men fick äfven här endast en formel enhet, emedan den stannade vid subjektet in abstracto eller vetandet såsom en bestämdhet hos detsamma. Subjektet och objektet föllodärföre under den senare antiken i sär och den från början dogmatiskt antagna enheten dem emellan slutade, såsom vi sett, med sceptisk söndring. Detta fruktlösa brottande med dualismen har sin grund i den objektiva ståndpunkten, som tillhör och karakteriserar antiken, såsom vi tydligast kunna se hos Plato. Den objektiva filosofien utgår från innehållet i kunskapen och indelar detta i olika arter, och gör till sin uppgift att förklara den ena arten ur den andra. En del af innehållet sättes sålunda såsom princip för kunskapen i det hela och dess öfriga innehåll. Men när subjektet, som eger kunskapen, äfven måste ega dess innehåll, som i kunskapen har formen för sin närvaro och sitt sammanhang i medvetandet, är det äfven subjektet, som i och för kunskapen är det hela, hvilket i innehållet har sin bestämdhet.

Sättes nu en del af innehållet såsom princip, såsom det hela, kommer naturligtvis subjektet att falla utom detta, d. ä. subjektet och kunskapens formella eller subjektiva sida, såsom kunskap, komma att blifva oförklarade. Men lika litet kan vidare den ena arten ur den andra förklaras, ty såsom olika arter äro de coordinerade, hvarvid i den ena ej kan ligga någon grund till öfvergång till den andra. När nu tänkandet likväl fordrar en sådan öfvergång måste denna coordination förvandlas till ett subordinationsförhållande, eller den ena arten fattas såsom grad af den andra. Men äfven dermed häfves ej motsatsen. I det gradlösa, som förutsättes såsom yttersta grund, ligger nämligen ingen princip för mångfald, och om äfven en sådan är gifven, så fordrar det högre det lägres upphäfvande, d. v. s. ur det högre kan ej det lägre förklaras. Derföre måste det lägsta sättas såsom yttersta grund, hvarvid det högre endast genom analogi kunde förklaras.

Den christna filosofien intager redan från början en subjektiv ståndpunkt, i det den fattar subjektet eller personen såsom den sanna och ursprungliga verkligheten, hvarur allt annat får sin förklaring. Inom den grekiska speculationen är det sannt verkliga och ursprungliga det förnumna, inom den christna det förnimmande. Den motsats, som skall förmedlas, är ej längre den mellan olika arter af innehåll i medvetandet, utan emellan medvetandet och vara eller mellan person och natur. Men naturligt är att vid de första försöken att på vetenskaplig väg öfvervinna den objektiva ståndpunkten många brister skulle insmyga sig, så att subjektet ej kunde uppvisas såsom fullständig princip. Till en början lånade man nämligen begreppsbestämningarne från antiken, och när man med dessa ej kom fram till det personliga, sattes detta vid sidan af filosofien, såsom föremål för tron, och uppgiften blef då att, utgående från tron, med denna förena vetandet, men detta lyckades ej, så länge vetandet var osjelfständigt.

Genom att utgå från subjektet såsom vetenskaplig princip har *Cartesius* blifvit den sjelfständiga christna filosofiens

grundläggare. Han uppvisar nämligen i sjelfförmimmelsen medvetandets sjelfständiga verklighet såsom den fasta punkt, på hvilken vetenskapen har att stödja sig. Subjektet måste först vara visst på sig sjelft för att veta något annat, deri ligger fordran af enhet mellan subjektet och innehållet i kunskapen. Innehållet är visst derigenom, att det fattas såsom tillhörande subjektet, hvilket således är princip för sina bestämningar. Men det empiriska subjektet fattar sig såsom ändligt, emedan det ej är fullständig princip, utan också har ett innehåll, till hvilket det ej kan vara grund. Det förutsätter således ett oändligt subjekt såsom grund både till sin existens och sina ideer och till dessa ideers sanning. Ur det absoluta väsendet rättfärdigar Cartesius den bevisning som i cogito ergo sum hade sin utgångspunkt och ledde till det absoluta väsendets antagande såsom verkligt. Detta kunskapslärans rättfärdigande i metafysiken lider af den svårigheten, att subjektets förhållande till sina bestämningar ej blir fullt utredt, hvarföre äfven inom metafysiken tillräcklig ledning för bestämmandet af substansernas förhållande ej är gifven. Ytterst har denna svårighet sin grund i den bristande utredningen af synthesen mellan vara och medvetande. I kunskapsläran betraktar Cartesius visserligen subjektet såsom individuelt jag eller såsom medvetet helt af förmimmelser, men i metafysiken går han öfver från den noologiska till den ontologiska synpunkten och betraktar subjektet såsom andlig verklighet i motsats mot den utsträckta. Och härifrån faller svårigheten tillbaka på kunskapsläran. Det är ej subjektet, utan en för detta främmande verklighet, som i ideerna har uttrycket för sitt vara och sin bestämdhet. Dermed blir ock kunskapen en relation mellan för hvarandra yttre substanser, deras reella eller sammanhållande enhet är Gud, som skapade ideerna, d. v. s. på underbart vis sammanfogade en främmande mångfald under medvetandets enhet.

Bestämdare fasthöll *Leibnitz* den noologiska synpunkten. Han utgick från subjektet, såsom hvars väsen han satte förmimmandet, emedan subjektet är till för sig sjelft såsom bestämdt genom sitt förmimmande. Genom att uppvisa de

potentiella förnimmelsernas betydelse, blef det för honom möjligt att fatta detta förnimmande såsom concret. Subjektet är ursprungligen ett helt af förnimnelser, äfven om enheten ej är fullt actuelt närvarande i mångfalden. Från subjektets natur slöt han till naturen af dess innehåll, hvarföre han bestämde alla substanser såsom förnimelsekrafter i systematiskt sammanhang med hvarandra. En mängd svårigheter synes sålunda Leibnitz ha öfvervunnit genom att fatta subjektet såsom fullt bestämdt genom sjelfmedvetandet och innehållet såsom dermed likartadt, hvarvid kunskapen blef sättet, hvarpå innehållet bestämmer subjektet, som är actuelt eller princip för sina bestämningar. Om Leibnitz consequent hade genomfört denna idealistiska ståndpunkt, hade han undvikit de realistiska svårigheter, som nu vidlåda hans system. Men när han vill fasthålla bestämningarnes sjelfständighet, ledes han till antagandet, att kunskapens objekt är af subjektet oberoende eller i förhållande till detta i någon mån yttre, ett antagande, som ytterst grundar sig på den bristande identiteten hos honom mellan vara och förnimmas. Detta föranleder honom att anse innehållet i kunskapen, för så vidt det är gifvet genom subjektet såsom theoretiskt, vara blott möjligt: för dess verklighet fordras hos Gud en yttring af hans vilja, en obegriplig effulguration, som ger åt dem af hans förnimnelser, som tillsammans bilda det fullkomligaste hela, det complementum possibilitatis, som fordras för deras verklighet, och hos de ändligena subjekterna en af Gud gifven lag, som gör, att deras spontana förnimnelser motsvaras af objekterna. Men då Gud sjelf är ett moment af det till sin objektiva sida yttre innehållet, och den af honom gifna lagen ej är något annat än han sjelf såsom reglerande människans kunskap — från hvilken synpunkt Leibnitz kallar Gud för verldsordningen — får innehållet sin princip i ett för subjektet yttre, hvarigenom kunskapens möjlighet upphäfves.

Cartesius och Leibnitz ha i sina undersökningar af kunskapen fäst sig hufvudsakligen vid frågan om dess objektivitet. Innehållet fattas dermed såsom för subjektet

främmande och svårigheten blir då att uppvisa ett sammanhang mellan båda. Denna svårighet sökte de i metafysiken lösa, hvarföre äfven deras kunskapslära faller med deras metafysik. Behovet af ett objektivt kunskapskriterium jemte det subjektiva, uttrycker just den bristande idealism, som gör, att de ej kunnat intaga den fullt subjektiva ståndpunkten. Väsen och verklighet sammanfalla hos dessa ej, utan väsendet förutsätter för sin fullständiga bestämdhet något, som ej ligger i detsamma. Subjektet är ej verkligt utan ett i förhållande till detsamma yttre.

Locke tillkommer förtjensten att först ha fixerat kunskapsproblemet såsom en undersökning af kunskapsförmågan för att finna kunskapens källor, omfattning och objektivitet, hvilken uppgift han anser sig säkrast lösa genom en iakttagelse af kunskapens empiriska uppkomst. Han utgår från det antagandet, att hvad som är i medvetandet, äfven är medvetet förnummet och visar, att de medvetna förnimmelserna först med erfarenhetens tillhjälp uppstå, hvarföre medvetandet ursprungligen saknar allt innehåll. När således människan ursprungligen ej har någon kunskap och hon icke sjelfverksam kan frambringa den, ty hon är i sitt förnimmande ofri, så återstår endast den möjligheten, att hon får den från ett annat håll, således ur erfarenheten. All kunskap uppkommer således ur erfarenheten, derigenom att själen, ursprungligen tom, från densamma passivt mottager intryck. Om själens natur vill *Locke* ej anställa några undersökningar, utan fäster sig endast vid kunskapsförmågan eller jaget, som är ett faktum, då deremot själen endast antages såsom en förklaringsgrund för jaget.

Förståndet (d. v. s. enligt *Locke*) kunskapsförmågan har sin källa i erfarenheten, som är af två slag, den inre och den yttre; allt efter som medvetandet afspeglar sina inre tillstånd eller yttre ting, har den sensationer eller reflectioner.

För att visa detta indelar *Locke* förnimmelserna eller ideerna i enkla, som ej kunna upplösas, och sammansatta, som kunna upplösas i enkla. De enkla ideerna bilda elementerna i all kunskap. De uppkomma genom intryck på sinnet.

ur *a*) sensation, genom något af de fem sinnena eller flere i förening, såsom rums-ideerna genom syn- och känselsinnet i förening, och *b*) reflexion, som lemnar de enkla ideerna om själens tillstånd och verksamhet, eller ur *c*) begge i förening, såsom ideerna om kraft, succession o. s. v. De sammansatta ideerna uppstå genom förståndets ordnande verksamhet, som sammanbinder flere enkla genom combination, comparison och abstraction. Härigenom bildas ideer om modi, som äro enkla, om de uppstå genom sammanbindning af likartade, blandade, om de uppstå genom olika ideer, och substanser; genom jmförelse får jag ideer om förhållanden och genom abstraction allmänna begrepp. Substansideen uppkommer, enligt Locke, genom vanan att se flere kvaliteter tillsammans och omöjligheten att tänka dem såsom sjelfständiga, hvarföre man måste tänka en substans, som bär upp dem.

Kunskapens källa är sålunda erfarenheten och, strängt taget, den yttre, ty reflexionen förutsätter yttre intryck, emedan själen inom sig ej har någon princip för ideer. Med afseende på kunskapens omfång följer häraf, att den är inskränkt till sinnenas verld. Men om erfarenheten hittills varit villig lärmästare, så blir den mera inbunden, när det blir fråga om kunskapens objektivitet. Att alla enkla ideer uttrycka objektiv verklighet, ansåg Locke vara en gifven sak, men han insåg tillika, att en stor del af de kvaliteter hos tingen, som genom ideerna uttryckas, äro relativa, eller grunda sig på ett förhållande mellan förståndet och de yttre tingen, så att de väl ha en motsvarighet i dessa, men ej utan vidare kunna tilläggas dem. De sammansatta ideerna äro i det hela godtyckligt bildade, ty förståndet saknar lagar för ordnandet af ideerna. Dessa lagar sökte väl Locke i ideerna sjelfva och deras förhållanden, men klart är, att de såsom material för verksamheten ej tillika kunna vara dess lagar. Kunskapen om substansen, hvilken är gifven genom en sammansatt idé, ansåg Locke väl för viss, men ofullständig, då vi ej veta, huru tingens sinliga kvaliteter ursprungligen äro betingade, hvilket nödvändigt band förenar dem, huru kroppar kunna framkalla förnimmelser hos oss, o. s. v. När härtill kommer

att substansen bildar förutsättningen för de enkla ideernas objektivitet, men själf är en produkt af förståndet, så hvilat objektiviteten ytterst på förståndets aktivitet, hvarigenom det ursprungliga antagandet, att erfarenheten är kunskapens grund, upphäfves. Känslan här af förmådde äfven Locke att i det logiska tänkandets nödvändighet och i ideernas inbördes förhållanden söka stödjepunkten för kunskapen; och på förtroendet till sin kunskapsförmåga grundar sig hos honom vissheten i den sinliga kunskapen, som aldrig har den intuitiva och demonstrativa kunskapens säkerhet. Nödvändig kunskap är apriorisk eller af erfarenheten oberoende, såsom matematiken eller moralfilosofien, hvilkas sanning ej beror af deras öfverensstämmelse med yttre ting, utan i deras inbördes sammanhang.

Det resultat, hvartill Locke kommit, står således i strid med hans utgångspunkt. Efter att ha utgått från antagandet, att kunskapen har sin princip i de yttre tingen, stannar han vid det resultatet, att den egentliga kunskapen har sin princip i subjektet, och att kunskapen om yttre ting är i någon grad kunskap, endast för så vidt den grundar sig på subjektets själfverksamhet. Fordran på evidens i kunskapen har sålunda ledt Locke från antagandet af subjektets passivitet till erkännandet af dess aktivitet, från antagandet af kunskapens uppkomst ur erfarenheten till dess sättande såsom af densamma oberoende, och antagandet af anlag hos själen. Och om han än kvarstår på sin realistiska ståndpunkt såtillvida, som han fordrar realitet för kunskapen i dess öfverensstämmelse med yttre ting, så leder honom dock undersökningen af kunskapen till insigten, att vid den högsta graden af kunskap tingen måste rätta sig efter kunskapen och ej tvärtom.

Schellings yttrande (WW. 1: 245 ed. Ups.) "Die alte Definition der Wahrheit: Sie ist die absolute Uebereinstimmung des Gegenstandes und des Erkennens hätte längst darauf führen können, dass der Gegenstand selbst nichts anders ist, als unser nothwendiges Erkennen" eger sin tillämpning på Locke, hvilken vi se tvingas att under undersökningens gång afkläda objektet allt flere bestämningar, tills

det slutligen blir en produkt af det aktiva förståndet, men den rädsla för metafysiska svårigheter, som i början begränsade hans blick, följer honom till slutet och hindrar honom från att se betydelsen af de consequenser, till hvilka han blifvit drifven.

I sceptisk riktning drog *Hume* ut consequenserna af Lockes antaganden. All kunskap hänför sig till sensationer och har värde endast försåvidt dess sammanhang med sensationer kan uppvisas, men sensationernas grund känna vi ej, ty substansen är en tom tanke. De äro modi percipiendi hos subjektet och antagas ha sin grund i yttre ting, men detta kan ej uppvisas. Deras sammanhang grundar sig på causalitetslagen, om hvilken likväl redan Locke anmärkt, att den ej lemnar insigt, om huru substanser kunna verka på hvarandra. *Hume* visar, att causalitetslagen såsom sammanhållande enhet i erfarenheten är en fiction, ty den grundar sig ej på sensation, emedan nödvändighet ej kan senteras, ej heller på förståndet, ty detta rör sig inom det identiska. Dermed föllo inom medvetandet den aprioriska och den aposterioriska kunskapen isär, utan att ur en gemensam princip kunna härledas. Kunskapen blef en form för vissa bestämningars samvaro i medvetandet, men detta kan ej uppvisas såsom sammanhållande enhet, ej heller kan denna förklaras ur något annat, ty i innehålllet ligger ingen hänvisning i detta afseende.

Då *Hume* visat, att i erfarenheten finnes intet nödvändigt sammanhang, ty den är en ursprunglig mångfald af sensationer. ej heller i kunskapsförmågan, ty denna är passiv, och att således såväl jaget som verlden är blott en summa, föranleddes *Kant* af den scepticism, som deraf var en följd, att undersöka kunskapsförmågan för att i densamma finna grunden till sammanhanget i kunskapen, hvarvid han fäste sig ej blott vid causalsammanhanget, utan utsträckte frågan till allt sammanhang. För att förklara detta intog han en ståndpunkt, som han betecknar såsom en revolution i det allmänna tänkesättet. Han antog nämligen, att föremålen måste rätta sig efter kunskapsförmågan, så att dess bestämningar bli constitutiva för vetande och verklighet; samman-

hanget i kunskapen måste då ock genom subjektet vara gifvet. För att närmare bestämma sin uppgift och finna hänvisningen till dess lösning betraktar han först de olika slagen af kunskap och fastställer dervid först skilnaden mellan de aposterioriska, som äro hemtade ur erfarenheten och äro tillfälliga, och de aprioriska, som äro nödvändiga och hvilka, då erfarenheten endast visar hvad som vanligen sker, gå utöfver all erfarenhet och af denna äro oberoende.

Vidare upptäcker han skilnaden mellan analytiska omdömen, eller sådana som endast innebära ett förtydligande af subjektet, i och för kunskapen, i hvilket predikatet således förut är innehållet, och syntetiska, som innebära en utvidgning af kunskapen eller med subjektet förena ett annat derifrån skildt predicat. De analytiska omdömena äro aprioriska, ty der är sammanhanget gifvet genom identitetslagen, eller förståndet såsom identiskt, oberoende af erfarenheten. De syntetiska äro dels aposterioriska, och vid dessa bildar erfarenheten grunden till det faktiska sammanhanget, såsom det hela, hvarinom de olika lederna falla, dels aprioriska, hvilkas sammanhang är nödvändigt och således måste ligga i subjektet sjelft. Uppgiften blir således att i kunskapsförmågan sjelf uppvisa principen för aprioriska syntetiska omdömen för att förklara faktum af såväl dessa som af erfarenheten, som dock visar ett sammanhang, som skiljer den från drömmens och fantasiens verld, hvilket, om det endast på empiriska former grundade sig, skulle upplösa sig sjelft. Det allmänna sättet för denna uppgifts lösning är den, att han utgår från erfarenheten såsom declårandum och ser till, hvilka bestämningar hos kunskapsförmågan för dess förklaring måste tänkas.

Stanna vi här för att se till, om problemets uppställning och de förutsättningar, hvarpå det stödjer sig, äro riktiga, så kan anmärkas, att den vändning Kant gaf kunskapsproblemet, genom att göra subjektet till princip för kunskapen, varit för filosofiens utveckling af stor vikt. Dermed intog han nämligen den fullt christna ståndpunkten inom filosofien, så att subjektet blir primär verklighet och allt annat ur

detsamma förklaras. Men denna sin utgångspunkt blir Kant otrogen redan vid indelningen af kunskaperna i aposterioriska och aprioriska eller empiriska och rena. De empiriska ha nämligen ej såsom de aprioriska sin grund i subjektet utan i erfarenheten, som i sin ordning är ett compositum af bestämningar, som i subjektet ha sin grund och sådane, som ha sin grund i något annat. Förutom antagandet, att den empiriska kunskapen förutsätter något annat än subjektet, skall den till arten vara skild från den rena, oaktadt den förutsätter denna; men om den rena kunskapen ingår såsom förutsättning i den empiriska, så betyder detta, att det är en bestämning eller sida af den empiriska, ej en annan art. Vi återfinna här en rest af den objektiva ståndpunkten, som utgår från en indelning af kunskapen i arter, hvilka ej ur hvarandra kunna förklaras. Men denna motsats, som eger rum mellan kunskapens arter eller faller inom kunskapsförmågan och specificerar henne, faller sedan inom kunskapen och blir en motsats mellan form och innehåll, hvarvid indelningsgrunden skall vara ursprunget eller principen, hvarvid, då det ena momentet ej är en bestämning eller sida hos subjektet, utan liksom faller utom detta (enär lederna bli subjekt och icke-subjekt) den kunskapstheoretiska ståndpunkten är öfvergifven och allt sammanhang upplöst. Den formela skilnaden mellan nödvändig och tillfällig kunskap, som Kant ansåg ytterst hänvisa på olika källor, hänvisar dock på en gemensam grund, ty det tillfälliga förutsätter det nödvändiga såsom sin grund, emedan det som kan såväl vara som icke vara, ej i sig sjelft har sin tillräckliga grund. Om nu det nödvändiga i subjektet har sin princip, måste äfven det tillfälliga ur detsamma förklaras, emedan det förutsätter det nödvändiga och detta är subjektet från någon sida betraktadt.

Sin utgångspunkt från subjektet såsom princip blir Kant otrogen äfven vid skiljandet mellan analytiska och syntetiska omdömen. Om det kunskapstheoretiska subjektet är princip för sina bestämningar, så måste äfven det logiska subjektet vara det för sina, hvilket ligger uttryckt redan i namnet subjekt eller grund för bestämningar. Ty att det kunskaps-

theoretiska subjektet är princip för sina bestämningar innebär, att det är grunden och enheten för dem alla och således ingår i dem alla, hvarföre de äfven måste ingå i hvarandra, ty eljest skulle enheten falla utom sig sjelf, och bestämmningarne skulle, ehuru de äro olika sätt hvarpå det hela är till, dock sakna sammanhang. Om detta är orinligt, så måste äfven det logiska subjektet utgöra princip för sina bestämningar och dessa således deri ingå. Kants distinction grundar sig på en oriktig uppfattning af subjektet såsom abstrakt, då det i sjelfva verket alltid måste vara konkret för att vara grund för bestämningar, och ett godtyckligt bestämmande af dess begrepp, såsom innefattande endast vissa af dess bestämningar, men uteslutande andra. Sjelf ansåg Kant denna skilnad för särdeles vigtig och så tydlig, att han förundrar sig öfver att den undgått alla före honom. Helt naturligt, ty den gaf honom en formel, som uttryckte sjelfva svårigheten i hans problem, huru det för subjektet främmande innehållet af subjektets former kunde sammanbindas. Man ser vid hans distinction tydligen den realistiska föreställningen att begreppet är något annat än det begripna föremålet, och att analysen, när den går utöfver begreppet till föremålet, kommer in på ett helt annat område, hvarvid det också skulle synas honom gifvet, att man från det ena ej kan komma till det andra utan något förmedlande. Utredningen af sammanhanget mellan det nödvändiga och tillfälliga, det abstrakta och det konkreta gjorde Kant till sin uppgift, men uppställandet af sjelfva problemet stödjer sig redan på förut-sättningar, som omöjliggöra en lycklig lösning.

Han upptar nämligen från Locke skilnaden mellan en aktiv och passiv kunskapsförmåga, utan att undersöka giltigheten af detta antagande. Sedan betraktar han hvardera förmågan för sig för att finna de af erfarenheten oberoende lagar och former, som uttrycka det sätt, hvarpå i hvardera förmågan mångfalden är gifven. Sinligheten är den receptiva förmågan att få föreställningar genom sättet, hvarpå vi af objekterna afficieras. Förståndet är den spontana förmågan, som ordnar det gifna innehållet. Skilnaden mellan dem är

ej graduel, eller en skilnad i anseende till graden af klarhet och tydlighet, utan träffar innehållet, eller är en artskilnad. Sinligheten medger äfven tydlighet, men denna, som kan kallas æsthetisk, är helt och hållet skild från den logiska genom begrepp. Å andra sidan kan ett begrepp, t. ex. rättsbegreppet, vara dunkelt, men är derföre ej sinligt. I det sinliga äro endast relationer gifna, man må förtydliga dem huru mycket som helst, man kommer likväl ej till det, som står i relationerna.

Fråga vi nu, hvarifrån sinligheten får sitt innehåll, så svarar Kant, från objekterna. Men såsom vi framdeles skola se, uppstå objekterna först genom förståndets verksamhet, men denna förutsätter i sin ordning ett i sinligheten gifvet innehåll. Tydligt är således att Kant här följer det vanliga föreställningssättet, enligt hvilket yttre ting inverka på kunskapsförmågan, hvarvid svårigheten att inse, huru intryck kunna bli förnimmelser, eller ett yttre kan bli inre, redan af Berkeley äro visade. Kant underkastar innehållet i kunskapsförmågan ingen särskild undersökning, utan nöjer sig med att betrakta det såsom gifvet. Men då är tydligen kunskapsförmågan, enär hon förutsätter ett innehåll, som i henne ej har sin grund, beroende af något för henne yttre och främmande och dermed hennes principiella karakter upphäfd. Ej ens förståndet kan derifrån undantagas. Ty när det får till sin uppgift att ordna det utifrån gifna innehållet, så förutsätter det också ett annat, såsom Kant äfven säger, att förståndet hänför sig till sinligheten såsom till sitt ändamål, men ändamålet kan ej vara något annat än sakens väsen. Deraf följer att sinligheten är det primära och att hela kunskapsförmågan är passiv, äfvensom att skilnaden mellan sinlighet och förstånd bortfaller, ty begge förutsätta de en inverkan för att deras egendomliga bestänningar skola framträda. Detta kan man äfven finna deraf att de förutsätta hvarandra. Men är kunskapsförmågan passiv, eller ursprungligen tom, så förutsätter hon något annat såsom substans, hos hvilken hon sjelf är en modus, hvarvid skilnaden mellan subjektet såsom kunskapsegende medvetande och såsom substans

är nödvändig. Här finna vi således Kant ett steg under Cartesius, som satte tänkandet såsom substansens attribut, och orsaken hvarföre Kant, oaktadt denna grunduppfattning af medvetandet kunde komma längre, är den, att han, lemmande den ontologiska synpunkten, inskränkte sig till förklaringen af den sinliga kunskapen, hvilken inskränkning dock i denna ontologiska synpunkt har sin grund. De af Kant angifna grunderna för medvetandets beroende af ett yttre, äro för sig ej tillräckliga. En utom medvetandet varande verklighet kan ej lyda dess lagar, följaktligen ej heller orsaksbegreppet tillämpas utom medvetandet. Men kan ej en yttre orsak tänkas verka på kunskapsförmågan, så bortfaller ock hennes passivitet. Om orsaken måste vara närvarande i verkan, så måste, om ett passivt finnes i medvetandet, dess aktiva grund der vara att söka.

Undersöka vi sättet, hvarpå Kant finner sinlighetens rena former, så består det i att vid sinligheten abstrahera bort från innehållet och sedan från de kvarstående formerna skilja ut det dervid tänkta, eller hvad som tillhör förståndet. Men förutom omöjligheten att från det konkretare abstrahera bort det abstraktare och tänka en form som ej är tänkt, möter oss svårigheten att tänka en passiv form, såsom sinlighetens form måste vara såsom tillhörande en passiv förmåga. Om den ej kan vara gifven genom intrycken, som äro formlösa, måste den vara sinlighetens egendomliga sätt att uppta intrycken, eller vara dess lag, men lag innebär aktivitet, således kan sinligheten såsom passiv ej ha någon form, utan måste ha den från förståndet. Dess former måste således vara "förståndets handlingssätt på åskådningens ståndpunkt" (Schelling 1: 235). Die Vorstellung von Raum ist ein blosses Schema, men schemat är en produkt af inbillningskraften. Att klyftan, som skiljer sinlighetens former från förståndet, ej är så stor, kan man se deraf, att den rena åskådningen måste af begreppet bestämmas för att bli medveten, men då måste den också vara bestämbar och af just denna bestämning, således måste begreppet potentia ligga i åskådningen, eller den medvetna åskådningen är det aktualiserade

begreppet, ehuru den vid aktualisationen ej försvinner. (Leander Subst.-begreppet hos Kant etc. s. 32.)

Vid undersökningen af sinligheten upptäcker Kant deri bestämningar, som tillhöra subjektets sjelfverksamhet, och af hvilka tiden är formen för alla förmimmelser, som således ha vexlingen till sin form. Dermed skulle den rena vexlingen vara gifven, om ej tiden sjelf vore höjd öfver densamma, och hänvisade på en sammanhållande enhet nämligen förståndet, som kombinerar det vexlande innehållet enligt sina bestämda verksamhetssätt eller lagar. Dessa måste således återfinnas i det af dem förenade. Detta måste enligt sin natur hos sig ha möjligheten af lag och lagbundenhet, men detta innebär att dess natur fordrar lagbundet sammanhang, hvilket äfven framgår deraf, att innehållet förutsätter medvetandet, således i sjelfva verket är genom subjektet gifvet. Tänkes innehållet gifvet genom en relation mellan subjektet och objektet, så måste grunden till den relationen, dermed till innehållet, vara ettdera af de begge. Antingen måste, såsom Fichte visat, subjektet eller objektet vara det högre. Tänkes objektet såsom det högre, så måste, då förhållandet är ensidigt, subjektet vara en grad af objektet, men såsom vi framdeles skola se vid Fichte, kan medvetandet ej vara gifvet genom inskränkning. Subjektet är således grund till innehållet. Svårigheten för Kant synes vara den att visa hur medvetandets innehåll kan ha endast möjlighet af lag eller vara aposteriori gifvet, den att finna sammanhanget mellan medvetandets former och dess konkretare innehåll, ty det följer af sig sjelft att medvetandets innehåll, då det ej kan tänkas utan medvetandet, ej kan tänkas utan dess former.

Det återstår att se till, huru Kant lyckats i lösningen af sitt problem att till en ursprunglig mångfald finna en nödvändig enhet. Analysen af erfarenheten visar deri såväl enhet som mångfald, men enheten ingår ej fullt i mångfalden, utan sammanhanget är tillfälligt och nödvändigt sammanhang är endast inom det aprioriska området gifvet. Mot Kants allmänna förfarande att från erfarenheten sluta till kunskapsförmågans bestämningar såsom nödvändiga vilkor för den-

samma kan man således anmärka, att det innebär en cirkel, ty erfarenheten, som sjelf ej har något nödvändigt sammanhang, förutsätter ett sådant, således måste det finnas i kunskapsförmågan, och sedan bevisas ur hennes beskaffenhet sammanhanget i erfarenheten såsom nödvändigt. Ej nog med att det tillfälliga sammanhanget ej blir möjligt, då allt sammanhang kommer från förståndet, men detta i sin verksamhet är nödvändigt bestämdt, utan äfven det nödvändiga sammanhanget bortfaller, då förståndets verksamhet endast med afseende på erfarenheten har någon betydelse, således dess former endast såsom förutsättningar för erfarenhetens möjlighet ha giltighet, men i erfarenheten intet nödvändigt sammanhang kan uppvisas, således ej deri ingår såsom förutsättning. Hvad beträffar sammanhanget mellan den apriori gifna mångfalden i medvetandet, så strandar äfven det mot artskilnaden mellan formen och innehållet, ty ett compositum af aktivitet och passivitet är ej tänkbart, enär de äro reelt motsatta, eller upphäfva hvarandras följder. Detta skola vi närmare visa. I medvetandet upptäcker Kant en mångfald, gifven från något obekant håll, och en enhet, som är rent formel eller ren identitet. Denna kan således ej vara en sammanhållande enhet, utan utgör en likhet hos de många, som förutsätta ett annat såsom sammanhållande. Denna formella enhet tenderar till att bli en reel genom dess bestämmande såsom förmåga och dess specificerande i bestämda enheter, eller formerna och lagarne för dess verksamhet. Men dermed är ej så allvarligt menadt, ty de äro ej medfödda, eller genom förmågan gifven mångfald, utan förutsätta å ena sidan en förståndets väckelse genom intryck och å den andra "die subjectiven Bedingungen der Spontaneitet des Denkens" eller sjelfmedvetandets formella identitet. För att bli en reel enhet måste den således uppta en mångfald från annat håll. eller sensationerna, hvarvid det beror på, att dessa låta förena sig till en verklig enhet, ty om förståndets uppgift är att förena sensationer, så är det gifvet, att det ej är fullständigt verkligt, om det ej lyckas fullständigt förena den mångfald, som den har till material. För detta ändamål uppträder den

spontana förmågan under olika skepnader, hvarvid man ofta ej vet, hvem man har framför sig. Först framträder den under sinlig form såsom inbillningskraft, sedan sinligheten förut varit nog tillmötesgående att ge sin mångfald en synopsis eller formel likhet, och ger, omedveten om hvad den sjelf gör, åt den sinliga mångfalden en viss form genom att genomlöpa och reproducera de många och förena dessa i en åskådning enligt en viss regel eller det empiriska begreppet. I denna sin verksamhet ledes inbillningskraften af förståndet, eller apperceptionen såsom rigtad på inbillningskraften. Regeln för hennes verksamhet är då apperceptionens nödvändiga verksamhetsätt, ty inbillningen är ingenting annat än förståndet såsom rigtadt omedelbart på sinligheten. Men när förståndsbegreppet är artskildt från det, hvari det skall inbildas, fordras ett tredje förmedlande. Denna svårighet kan äfven uttryckas så. När verksamhetens lag måste återfinnas i verksamheten och resultatet är den fulländade verksamheten, måste således dess lag i resultatet vara gifven. Resultatet af förståndets verksamhet är sammanhanget i den sinliga mångfalden, detta sammanhang är således den aktualiserade förståndslagen. När nu sammanhanget ej utan ett förmedlande tredje kan tilläggas mångfalden, innebär detta, att sensationerna, såsom artskilda från begreppet, ej kunna vara förståndets material. Enheten i sensationernas mångfald måste således komma från något mera med dem likartadt, som tillika är med förståndet beslägtadt. Detta förmedlande skapar inbillningskraften medelst ett obegripligt handgrepp, i det hon bestämmer sinnets inre form tiden. som såsom ren och allmän är likartad med kategorien, enligt begreppet. eller framställer detta i tidlig form, såsom det af den inre varseblifningen måste fattas. Genom recognitionens synthesis inser nu apperceptionen identiteten af sin syntetiserande verksamhet och af de syntetiserade momenterna. hvarigenom de i samma medvetande äro förenade enligt dess lagar. Men härvid kan anmärkas, att när allt innehåll är gifvet i tiden, någon enhet der ej står att vinna. emedan tiden såsom vexlingens form ej kan innehålla något enkelt. emedan den såtillvida ej vore

form för ett vexlande, således ej heller tidsmoment. När nu all synthes kommer från förståndet och förutsätter ett enkelt, men detta ej i sinligheten kan påträffas, så följer häraf, att apperceptionens formela enhet ej får någon concretion genom sitt förhållande till sinligheten, enär den ej kan lemna något innehåll för den synthetiserande verksamheten. Men oafsedt detta, framträder äfven den svårigheten, att den sammanhållande enheten blir i sjelfva verket inbillningskraften eller de försinligade begreppen, ty dessa äro de förmedlande mellan åskådning och förståndsbegrepp, men det som behöfver förmedling är det, som enligt sin natur ej hör tillsammans, utan utgöres af mångfaldsmomenter, som måste ingå i ett tredje för att bestämma hvarandra. Det var dock naturligt, att Kant, som kom från Hume. ej skulle ha stora fordringar på sammanhang, utan nöja sig med en viss artlikhet mellan erfarenhetens momenter. Och att schemat endast är en formel enhet, kan man se redan deraf. att det är begreppet om ett allmänt förfarande, hvarigenom inbillningskraften skapar en bild af förståndsbegreppet. Schemat är ingenting annat än apperceptionens enhet under dess lägsta form och kan endast genom subreption få rikare innehåll än denna har, ty schemat har sin regel i förståndsbegreppet, kan således ej innehålla något mer, än detta: förståndsbegreppet åter är begreppet om apperceptionens synthetiserande verksamhet, eller form för denna och innehåller således ej mer, än den. Om nu apperceptionens enhet är så innehållstom. att Kant ansåg att man endast genom en paralogism kunde sluta till dess sjelfständiga verklighet, så måste det förhålla sig på samma sätt med schemat. Sammanhanget i erfarenheten är således icke förklaradt och synthetiska omdömen omöjliga, ty det finnes ingen förmåga, som kan förena, och intet innehåll, som kan förenas. Ingendera har genom sig sjelf verklighet, utan de förutsätta hvarandra, men ett förhållande mellan två överkliga är sjelf överkligt.

Grunden till innehålliets överklighet visade sig vara den, att Kant fattade det såsom en ursprunglig mångfald, men någon sådan kunde ej i medvetandet uppvisas. Grunden

åter till detta antagande ligger deri, att Kant ej ville tillerkänna förnimmelserna full verklighet, utan fordrade ett substrat för dem, och då förnimmelserna utgöra mångfalden i medvetandet, hvarifrån deras enhet kommer, måste substratet för förnimmelserna, hvilket ej kunde ligga i medvetandet, emedan det då sjelft vore en förnimmelse, fattas såsom ursprunglig mångfald. Ehuru han bestämmer objektivitet såsom allmängiltighet och nödvändighet, lemnar han dock ej sidoblicken på ett bakom kunskapen liggande, som är källan till realitet, hvilket ock kan ses deraf, att han fattar allt gifvet såsom företeelser, men företeelsen hänvisar på något, som företer sig. Visserligen drifves Kant under fortgången af undersökningen till allt afgjordare idealism, så att han, som i början talade i Lockes stil om yttre ting, som göra intryck på medvetandet, sedan reducerar Ding an sich till ett gränsbegrepp och fattar det såsom medvetandets formela enhet i företeelsen och vid undersökningen af det transcendentala föremålet ej vidrör frågan om Ding an sich såsom princip för mångfalden, utan endast talar om principen för företeelsernas form. Men ett gränsbegrepp är ej tänkbart utan något positivt; ett inskränkande måste vara något för att inskränka; ett rent negativt är otänkbart. Likaså orinligt synes det vara att kunskapsförmågan, som enligt sina nödvändiga lagar är inskränkt till erfarenheten, kan gå öfver denna och tänka ett gränsbegrepp, ty en gräns mot intet är ingen gräns. Också kastar sig Kant med ett djerft språng öfver erfarenheten och tillämpar causalitetslagen, enligt hvilken förnimmelser stå i en nödvändig tidsföljd, utom medvetandet, och öfver sina egna tankelagar, i det han tillskrifver kunskapsförmåganen nödvändig villvarelse, hvarigenom hon söker nå den sanna verkligheten utom erfarenheten. Så vacklar Kant mellan den realistiska och idealistiska ståndpunkten och söker derjente så mycket som möjligt att följa det vanliga föreställningssättets språkbruk, hvarigenom synpunkten blir ännu mer obestämd. Så t. ex. innehåller vederläggningen af idealismen ingenting realistiskt, om man öfversätter det vanliga språkbruket till det vetenskapliga.

I den transcendentella dialektiken söker Kant visa, att förnuftet eller den förmåga, som går ut på det obetingade, är förmåga endast af regulativa principer för ordnandet af erfarenhetskunskapen, men ej når en obetingad verklighet. Detta stödjer han derpå, att medvetandets hela innehåll är i tiden, men i tiden äro endast förhållanden gifna, men ej det som står i dessa förhållanden, hvarföre man invecklar sig i motsägelser, om man vill i tiden söka ett ursprungligt. Medvetandet sjelft är endast formelt, så att ej heller det kan sättas såsom obetingad verklighet. Men hos de förnimmelser, som falla i tiden, måste finnas något som är höjdt öfver tiden, eljest drifves man till Humes åsigt, att subjektet är en serie af förhållanden, liksom verlden, hvarigenom väsendet ej ens kan anas. Men Kant har sjelf visat att rummet och tiden ej ur det sinliga innehållet kunna förklaras, d. v. s. att innehållet der ej svarar mot formen, utan att de hänvisa på medvetandet såsom grund, som således måste vara höjdt öfver begge, ehuru Kant oriktigt tillämpat tidens form på medvetandet, när han antog det ursprungligen vara tomt. För öfrigt framgår detta deraf, att de relativa enheter, som göra tingen möjliga, ej äro endast relationer, utan en magt öfver bestämningarne, som sammanhåller dem till ett ting, skildt från andra, hvilken magt ej ur rummet och tiden är förklarlig, utan förutsätter en högre enhet eller sjelfmedvetandet, hvilket såsom varaktig enhet är höjdt öfver begge.

Kant ville förmedelst filosofi visa filosofiens omöjlighet, eller genom obetingad kunskap visa, att kunskap om det obetingade var omöjlig. Han fordrar för all kunskap två faktorer, åskådning och begrepp, men gör dock förståndets former till föremål för en särskild undersökning, hvilket enligt hans förutsättningar är omöjligt, så framt de ej skola iakttagas i sitt sinliga framträdande, hvarvid kritiken nedsjunker till empirisk psykologi. Hans Lockeska reminiscenser göra, att han stannar vid motsatsen emellan Erscheinung och Ding an sich, utan att han i följd af syupunktens ursprungliga inskränkthet kan framtränga till väsendet och finna dess sammanhang med företeelsen. Detta i sin ordning är en

följd deraf att han vid undersökningen af kunskapen stannade vid det theoretiska subjektet utan att ta det praktiska i betraktande. När han kommer till undersökningen af det praktiska, gestaltar sig den högsta motsatsen för honom såsom en motsats mellan det sinliga och förnuftiga, utan att han deraf föranledes att revidera sina kunskapstheoretiska undersökningar, utan stannar i praktiskt afseende vid tron. Men Kant har rätt att anses för grundläggaren af en ny filosofi, emedan han först gick tillbaka till förmågan. De föregående fästade sig endast vid functionerna, då han deremot gick tillbaka till enheten såväl i kunskapstheoretiskt, som äfven i ethiskt afseende. När hans föregångare fästade sig vid kunskapens metafysiska och psykologiska sida, återgår han till medvetandet såsom kunskapsegende och uppvisar detta såsom bestämmande för kunskap och verklighet, men i följd af dogmatiska antaganden utför han ej en fullständig kunskaps-teori, utan stannar vid en undersökning af vetandet, hvarvid han trots alla ansatser ej kommer öfver motsatsen mellan möjlighet och verklighet. så att det sinliga innehållet blir ett complementum possibilitatis för det tänktas verklighet. Häri ligger visserligen den sanningen att vissa af tänkandets bestämningar, nämligen de sinliga begreppen, utan det sinliga ej ha någon betydelse. ehuru de ej ur detta kunna förklaras, men det återstår att se till, om ej några bestämningar i förståndet hänvisa på något annat än det sinliga och sedan se till hvilken verklighet som bättre uppfyller kunskapens fordringar.

Kants försök att uppvisa enheten i kunskapen strandade deremot, att sinligheten och förståndet. ehuru de förutsatte hvarandra och således endast till graden kunde vara skilda, bestämdes såsom artskilda. hvarigenom subjektet såsom helt af artskilda bestämningar blef en blott formel enhet, således ej kunde vara princip för innehållet — innehållet åter förlorade den enhet, som det måste ha för att kunna sammanbindas till kunskap. och sammanhanget mellan kunskapens sidor blef omöjligt. Detta grundar sig ytterst på Kants tillämpning af tiden på medvetandet. som ligger i antagandet

att medvetandet ursprungligen är överkligt och får verklighet genom att förenas med ett för detsamma främmande innehåll.

En motsägelslös förklaring af kunskapen har ej heller *Fichte* lyckats gifva. Sin åsigt anser han i det hela vara densamma som Kants, om den rätt förstås, d. v. s. de realistiska inkonseqvenserna borttagas. Skilnaden anser han ligga endast i formen, så att, när Kant utgick från erfarenheten såsom faktum och hos medvetandet sökte de bestämningar, som erfarenheten för sin möjlighet förutsätter, utgick *Fichte* från subjektet och sökte de vilkor, som fordras för dess möjlighet. När Kants undersökning var analytisk och principerna ur en gifven mångfald härleddes, vinner *Fichte* genom problemets förändring fördelen af att ur en enda princip kunna syntetiskt härleda mångfalden. När subjektet till sitt begrepp är medveten sjelfständighet, får det ej förutsetta något annat. Dermed frigör sig *Fichte* från Kants realistiska antagande af en för medvetandet främmande verklighet såsom grund till medvetandets innehåll, ett antagande, hvartill, såsom vi sett, Kant kommit genom en reminiscens från Locke om medvetandets relativa passivitet och ovarsamt tillämpande af causalitetslagen utom medvetandet. Lika lyckligt undviker han ej Kants andra fel, eller användningen af tidens form på medvetandet, hvilket ligger i antagandet af kunskapens uppkomst. Subjektet såsom ren kunskapsförmåga förutsätter ett innehåll, hvilket ej får komma utifrån, ty detta skulle upphäva förmågans sjelfständighet, det måste således sjelft ge sig ett innehåll, som kan ha subjektets form. När subjektet är oändligt, måste således innehållet vara oändligt.

Subjektet är ren verksamhet: allt vara (= stillastående, död) är derifrån bannlyst. Denna verksamhet har sig sjelf till sitt föremål, återgår på sig sjelf. Såsom i sig återgående verksamhet är den förnimmande, men blott åskådning, seende utan något, som åskådas. För att vara ett bestämdt eller verkligt förnimmande, måste den ha bestämningar eller förnimmelser. Men bestämning är negation. Derföre blir också verksamheten, för att vara verklig eller ej förlora sig i det oändliga, inskränkt verksamhet. När denna inskränkning

följer ur verksamheten sjelf, så innebär detta, att verksamheten inskränker sig sjelf, sätter gränser för sig sjelf. Dessa gränser äro förmimmelserna, som för jagets verklighet äro nödvändiga, men tillika inskränka detsamma. Ur subjektet följer således dess innehåll eller bestämningarne såsom nödvändiga vilkor för dess verklighet, såsom subjektets handlingar, hvarigenom det förverkligar sig sjelft.

Fichte sätter verksamheten eller friheten såsom jagets väsen, såsom det absoluta, men i verksamheten är väsendet eller innehålllet ej gifvet. hvilket framgår deraf, att den förutsätter ett innehåll, hvilket i förhållande till verksamheten såsom det absoluta är negativt, således ej ligger i verksamhetens begrepp. Verksamheten är form och ändlig form, ty dess innehåll, utan hvilken den ej är verklig, är ett ändligt. Att innehålllet blir ändligt följer deraf, att verksamheten innebär tidens momenter, continuitet och discretion, men dermed är ett fullständigt helt omöjligt och det oändliga är det hela. Tänkes verksamheten såsom absolut, så kommer man till Heraklits *πάντα ῥεῖ* och endast genom en inkonsequens räddas undan den allmänna vexlingen tankelagarne, eller subjektets allmännaste handlingssätt, hvilka såsom lagar för verksamheten äro uttrycket för dess ändlighet.

Orsaken, hvarföre Fichte fattar jaget såsom verksamt eller producerande ligger, hvad jaget beträffar, i förutsättningen, att det ej är möjligt utan ett objekt eller ett motsatt och intresset att få fram ett objekt, som ej är ett objekt i egentlig mening eller ett yttre, men å andra sidan ej helt och hållet sammanfaller med det producerande. När det absoluta uppfattas såsom identiteten mellan subjekt och objekt, ligger deri ännu en brist på verklighet, eller en potentialitet, som drifver till motställningen af objektet mot subjektet i det medvetna eller verkliga jaget. Att det absoluta hos Fichte är behäftadt med potentialitet, grundar sig derpå, att han fattade medvetandet såsom enligt sitt begrepp verksamt. Verksamhet är ej tänkbar utan ett, som verkar, och ett föremål, hvarpa verkas. Verksamhetens föremål måste vara bestämbar, ty verksamheten innebär införande af en ny form

i sitt föremål, och detta är ej möjligt, om föremålet är fullt bestämdt, eller har en adæqvät form. Vidare måste föremålet vara bestämbar af den verksamma kraften; det måste kunna mottaga dess form, således denna form till möjligheten der finnas. Verksamheten innebär således, att det verksamma väsendet aktualiserar sig i sina bestämningar. Men det som är grad, förutsätter ett högre, derföre kan ett i något afseende potentielt ej utan motsägelse sättas som absolut. Tänkes verksamheten rigtad på sig sjelf, så innebär detta, att dess momenter från att vara gifna i en viss form försättas i en annan; verksamhetens momenter äro continuitet och discretion; genom verksamheten skola alltså dess momenter komma i ett annat förhållande. Continuiteten är, enligt Fichte, det ursprungliga, men verksamheten är derigenom ej verklig; detta blir den genom discretionens sättande.

Continuiteten är således den lägre formen för verksamheten såsom väsen: discretionen är den högre: verksamheten såsom absolut resultat måste således vara ren discretion. Verksamheten kan ej vara det helas form, ty dess bestämningar upphäffa hvarandra. Är medvetandet verksamt kan det ej vara absolut. Att medvetandet till sitt begrepp är höjdt öfver verksamheten, kan man finna deraf, att i ju högre former det framträder, desto mer utesluter det grader, tid och verksamhet, så att begreppen, eller de förrimmelser, i hvilka medvetandet framträder mest adæqvät, äro fullt aktuella och oföränderliga. Vidare är medvetandet ej form, utan det som har form eller bestämningar. Endast medvetandet kan tänkas såsom sjelfständigt, ty det sjelfständiga är till genom inre princip, men endast medvetandet har ett inre. Verksamheten är en osjelfständig form, ty den förutsätter en inre princip, så framt den ej skall vara ren vexling, och ett osjelfständigt material, men såsom egande tidens form har den i sig ingen egentlig enhet, den förutsätter således något som är höjdt öfver tiden, eller ett medvetande, då deremot medvetandet ej förutsätter verksamheten, utan utesluter den, hvaraf följer, att medvetandet är högre än verksamheten och ej utan motsägelse kan identifieras med denna.

Se vi åter på det innehåll, som Fichte fordrar för jagets möjlighet, så måste detta ha jagets form. Jaget är nämligen verksamhet, innehållet är verksamhetens produkt och i verkan framträder verksamheten såsom fulländad. Men den oändliga verksamheten kan, enligt Fichte, ej frambringa ett oändligt innehåll, ty innehållet är verksamhetens bestämning, men bestämning är negation. Verksamheten framträder således i ändliga verkningar, blir således i verkligheten själf ändlig, men då med detta resultat allt skulle upphävas, enär allt blefve ändligt, måste verksamheten i något afseende vara oändlig — den har nämligen möjligheten af oändlighet och fordrar ett absolut innehåll. Således måste hvarje verkligt innehåll upphävas och verksamheten är, såsom upphäfvande det gifna innehållet och fordrande ett oändligt, själf oändlig. Men då är den också obestämd, överklig och ändlig, ty det möjliga förutsätter ett verkligt. Fichte har ej kunnat uppvisa ett innehåll i jaget, som kunde bestämma detta såsom absolut. Orsaken härtill är dels den, att han fattade bestämning såsom liktydig med negation och dermed gjorde frågans lösning för sig omöjlig, dels den, att han hade för ögonen endast den sinliga verkligheten, men denna är motsägande. De sinliga begreppen äro begrepp om relationer, som upplösas för förståndet, hvarföre Fichte drefs från den ena synthesen till den andra utan att finna ett slut på motsägelsen, ty en själfständig verklighet kunde han på den vägen ej finna. Jaget är genom sig själf ej verkligt, innehållet är osjälfständigt och kan således ej bestämma jaget eller gifva det verklighet, sammanhanget i kunskapen är omöjligt, ty hon faller i tiden.

Det sanna innehåller den Fichteska åsigten, att jaget måste vara själfständigt och dess innehåll ett inre. Men han har förväxlat den kunskapsteoretiska undersökningen med den ontologiska, eller gjort kunskapsteorien till metafysik. Ovedersägligt sannt är, att hos det ändliga, sig utvecklande jaget medvetande och aktivitet följas i samma grader, och att hos detta hvarje förnimmelse är ett uttryck af aktivitet, men den fenomenologiska kunskapsprocessen får ej sättas

såsom ontologisk. Följden af denna förvexling blir den, att Fichte ej kan frigöra sig från Ding an sich, hvars oförenlighet med jaget han insåg. I jaget såsom oändligt ligger ingen grund till inskränkning, ty i detta såsom rent abstrakt ligger ingen grund till bestämningar. När Fichte såsom grund till jagets ändlighet satte dess bestämdhet, eller att det måste inskränka sig för att bli verkligt, sökte han undvika att sätta jaget i förhållande till något annat för jaget yttre och främmande. Men när i det abstrakta det konkreta ej innehålles, tvangs han att tänka en motståndskraft mot den rena utgående rörelsen eller det absoluta jaget, genom hvilken det inskränkes och bestämmes. Försöket att sedan inom den praktiska filosofien eliminera detta förhållande till ett yttre genom att sätta jaget såsom oändlig sträfvan strandar deremot att denna sträfvan förutsätter ett för jaget främmande motstånd. Om förnimmandet för sin möjlighet förutsätter en "anstoss" på det omedvetna, absoluta jaget, så aflägsnas ej behovet af denna anstoss derigenom att jaget upphäver förnimmelserna, ty det har då blott genomgått den dubbla negationen och står lika fattigt, som förut. Förklaringen af förnimmelserna ur jagets praktiska natur visar just bristen i hans uppfattning af jaget, ty den praktiska verksamheten är utåtgående och förutsätter ett yttre, som ej ur den praktiska verksamheten kan förklaras, när det utgör dess förutsättning. För såvidt jaget skall vara verkligt eller intelligent måste det hänföra sig till ett annat, således ock vara osjelfständigt. Men det osjelfständiga är ej genom sig sjelft fullt verkligt. Förnimmelserna blifva derföre, för så vidt de skola vara uttryck af jagets bestämdhet, äfven uttryck för dess överklighet, de äro afspeglingar i hvilka verkligheten ej är gifven.

Ovedersägligt sannt är, att det ändliga jaget, såsom sig utvecklande, producerar sina förnimmelser i den meningen att det utvecklar dem till medvetenhet och sätter dem för sig. Men vid utvecklingen kommer hon till en punkt, som hänvisar öfver jaget. Förnimmelserna förutsätter nämligen något verkligt, som förnimmes, hvilket dermed visar sig nödvändigt

för jaget sjelft, ty om jaget ej förnimmer ett verkligt, är det ej verkligt förnimmande. När det empiriska jaget sålunda visar sig ej kunna vara grund till synthesen af vara och medvetande och det sjelft får emot sig ett yttre, som ej ur dess eget begrepp följer, nämligen de dunkla förnim-melserna, så förutsätter det ett annat såsom grund och upp-giften blir då att visa detta såsom ingående i jaget utan att vara af detta produceradt.

De olösta svårigheterna hos Fichte sökte *Schelling* afhjelpa genom att fatta det absoluta såsom ursprunglig enhet af motsatta riktningar och produktionen såsom utveckling. Det absoluta är ren identitet af subjekt och objekt, och utvecklar sig åt dessa begge håll med kvantitativ öfvervigt af hvardera till ande och natur. Anden och naturen, jaget och dess innehåll blifva koordinerade momenter under ett högre helt, som såsom abstrakt ej kan sammanhålla dem, och såsom konkret är enhet af motsatta bestämningar. För att undvika denna svårighet postulerade Schelling en högre kunskaps-förmåga, den intellektuella åskådningen, hvars sanning ligger deri att den uppfattar såsom ett helt, hvad förståndet fattar såsom motsäggande.

En närmare förklaring af Schellings åsigt för att finna om vilkoren för kunskapens möjlighet der äro gifna, anse vi mindre nödvändig, enär Hegel upptagit och i strängt vetenskaplig form sökt lösa det problem, som Schelling upp-ställt, men för hvars lösning han ej funnit någon fullt till-fredsställande method. Hegel går därför tillbaka till Fichtes. När denne ej kunde finna någon annan verklighet än den, som har tiden till sin form, och således, när de sinliga begreppen äro behäftade med motsägelser och hypothetiska, ej kunde stanna vid något begrepp såsom det högsta, måste han för att afhjelpa dess bristfällighet och ensidighet sätta dess mot-sats och sedan förmedla de begge motsatta i ett högre och rikare begrepp och sålunda fortgå genom allt högre syntheser för att komma till ett motsäggelöst begrepp, som löste alla svårigheterna.

“Der höchste Endzweck der Wissenschaft ist die Versöhnung der selbstbewussten Vernunft mit der seyenden Vernunft, mit der Wirklichkeit hervorzubringen.“ Denna försoning mellan det subjektiva och objektiva söker Hegel vinna genom utvecklingens begrepp. Ur det objektiva utvecklar sig det subjektiva, ur varat medvetandet. Dermed slår han in på en väg, som är motsatt Kants. Denne sökte nemligen ur medvetandet härleda lagarne för varat och derigenom göra medvetandet till princip för all verklighet, men kom till det resultat, att det sanna varat är af medvetandet oberoende. Hegel deremot låter medvetandet framgå ur varat och således följa dess lagar, men han fasthåller dock, att medvetandet är princip, ty det är ändamålet och således äfven grunden för utvecklingen.

När Kant anser en föregående undersökning af kunskapsförmågan vara nödvändig för att lösa metafysikens problem, förkastar Hegel en sådan undersökning såsom lika orimlig, som skolastikerns föresats att lära sig simma, innan han vågade sig i vattnet. För kritiken af kunskapsförmågan förutsättes, att hon skall ega kunskap. Tänkandet behöfver visserligen rättfärdigas med afseende på sin nödvändighet och sin förmåga att fatta de absoluta föremålen. Men en sådan insigt är sjelf filosofisk kunskap, som derföre blott faller inom filosofien. Filosofien behöfver således ingen föregående undersökning af kunskapens möjlighet, utan hon rättfärdigar under sin fortgång sig sjelf. Det är orimligt, menar Hegel, att betrakta tänkandet såsom ett verktyg eller medium, hvarigenom det sanna uppfattas. Tänkandet är sjelft det sanna. Till stöd för detta påstående åberopar han först en gammal åsigt, att genom eftertanken fattar man det sanna i ting, händelser, känslor etc. Det egentliga beviset anser han ligga i det utförda systemet. Tänkandets produkt är det allmänna, abstrakta öfverhufvud. Tänkandet såsom verksamhet är således det verksamma allmänna und zwar das sich bethätigende, i det handlingen, det frambragta, är det allmänna. Tänkandet fattadt såsom subjekt är ett tänkande (Denkendes) och det

enkla uttrycket för det existerande subjektet såsom tänkande är Jag (Encycl. § 20).

Här återfinna vi Fichtes absoluta jag, eller det verk-
samma allmänna, som sätter sig sjelft och allt innehåll såsom
sin produkt. Men när Fichte endast genom antagande af
en yttre impuls på jagets verksamhet kunde förklara dess
bestämmdhet, fattar Hegel tänkandets sjelfrörelse såsom en
utveckling från det rent abstrakta till det konkreta. Hos
Fichte blir det omedvetna, opersonliga tänkandet genom ett
obegripligt motstånd intelligent; hos Hegel framgår det kon-
kreta, intelligentia jaget ur det opersonliga tänkandet genom
dess egen kraft. Denna kraft är negativiteten, som hvarje
begrepp har i sig, eller begreppets sjelfrörelse, förmedelst
hvilken det producerar sin egen motsats, hvilken ej är ren,
utan bestämd negation, såsom negation af den bestämda saken,
således har den ett innehåll. Det negativa är lika så mycket
positivt. Derpå förenas de motsatta i ett högre och rikare
begrepp, som innehåller det ursprungliga begreppet och tillika
dess motsats. Deremot svara tänkandets former: det ab-
strakta eller förståndiga, som stannar vid abstrakta bestäm-
ningar och deras skilnad, det dialektiska, för hvilket begreppet
upphäver sig sjelft och går öfver i sin motsats, och det
spekulativa, som uppfattar enheten af de motsatta. Denna
tänkandets formrörelse är den dialektiska methoden, som kan
sägas vara systemets princip. Det dialektiska är princip för
allt lif, all rörelse och verklighet och själen i all vetenskaplig
kunskap. Närmare bestämd är denna rörelse en utveckling.
När hos Fichte ur den absoluta rörelsen, såsom rigtad på
enheten, mångfalden ej kunde förklaras utan antagande af
en Anstoss, är rörelsen hos Hegel en öfvergång från enhet
till mångfald, i det att mångfalden utvecklar sig ur enheten.
Enheten är det potentiella, mångfalden det aktuela, enheten
är ren form som utvecklar sig till innehåll.

Filosofien måste börja med ett begrepp, som ej innebär
någon förmedling, som således hvarken förutsätter något annat,
eller i sig har något innehåll; det omedelbara är således det
enklaste begreppet och detta är det rena varat. Ur detta

såsom absolut början måste allt annat framgå såsom produceradt, ty varat är abstrakt eller ren bestämbarhet. Sin bestämdhet ger sig varat genom den dialektiska methoden, hvilken sjelf ingenting annat är, än den rena bestämbarheten, som här ännu ej innebär någon förmedling mellan form och innehåll. I sin rena obestämdhet är varat det absolut negativa, det rena intet, men det rena intet, såsom omedelbart och sig sjelft likt, slår också öfver i det rena varat. Varats och intets sanning är således enheten af bägge eller blifvat, hvori den absoluta åtskilnaden mellan bägge upphäfves. Men blifvat sjelft, som beror på motsatsen mellan vara och intet, försvinner dermed och öfvergår i den enkla enheten af bägge eller tillvaron. Så utvecklar sig varat genom negativiteten, som är dess väsen, till allt rikare innehåll. Varat är subjekt, för så vidt det är sigsjelfsättandets rörelse eller sig-annat-blifvats förmedling med sig sjelft. Aber die Verschlossenheit der Substans aufschliessen und diese zum Selbstbewusstsein erheben soll die Philosophie. De många substanserna stå i vaxelverkan, derigenom återfinner hvarje substans i den andra sig sjelf, blir till för sig sjelf, hvarigenom det nödvändiga förhållandet mellan substanserna blir ett förhållande af frihet. I den absoluta ideen försvinner all motsats mellan subjekt och objekt. Objektet är begreppet blott i sig, eller såsom möjligt; det har sitt begrepp utom sig och all bestämdhet såsom yttre och blott formel enhet. Ideen realiserad såsom själ i en kropp är lif; lifvet är omedelbart detta enskildta lefvande. Vid striden mellan släktet och individerna negeras denna omedelbarhet och anden framgår såsom kunskap. Ideen existerar fritt för sig, för så vidt den har allmänheten till element för sin existens, eller är objektiviteten sjelf såsom begreppet. Förmedlingen af det subjektiva och objektiva sker genom ideens theoretiska verksamhet, eller upphäfvandet af ideens subjektivitet genom intagande i sig af den varande verlden, och dess praktiska verksamhet, eller den ensidigt objektiva verldens bestämmande genom det subjektiva, inre. Viljan återvänder i sitt resultat till kunskapens förutsättning, vet ändamålet såsom sitt och vetandet uppfattar verlden

såsom det verkliga begreppet. Den objektiva världen är i och för sig ideen, som sätter sig såsom sitt eget ändamål och frambringar sin egen verklighet — den absoluta ideen, såsom enhet af den subjektiva och den objektiva ideen, den sig tänkande ideen, för hvilken ideen sjelf är objekt, i hvilket alla bestämningar äro sammangångna till enhet. Den absoluta ideen föryttrar sig sjelf med frihet och öfvergår till natur, i hvilken begreppet har sin fullkomliga yttre objektivitet, men denna föryttring upphäver den sedan och kommer till sig sjelf. Materien är utomhvertannat vara, men sträfvar efter ett centrum, när den når ett centrum blir den ande; anden har således naturen till sin förutsättning och utgör dess sanning. Såsom återgången till identitet med sig sjelf upptager anden naturen i sig, reducerar den till tankebestämningar och slutar såsom absolut ande sin bana för att genom sin inre dialektik slå öfver i sin början.

Dessa äro grundtankarne i det Hegelska systemet, en sluten falang af begrepp, som ingifver äfven systemets mest afgjorde motståndare aktning. Men tiden, som upplöser hvad den såg födas, har äfven löst fogningarne i denna stolta byggnad, som skulle vara oförgänglig, emedan den var bygd på andens egen grund och sammanhölls af just den kraft, som ensam kan upplösa, nämligen rörelsen. Men dermed var äfven inom systemet fröet till förstöring intaget. Den gudomliga andens tänkande natur är att bringa till medvetande för sig, hvad han är. Parallelt med utvecklingen i varat går utvecklingen i tänkandet, och när de i den absoluta anden sammanfalla, är försoningen mellan det varande och det sjelfmedvetna förnuftet vunnen. När den gudomlige anden bragt till medvetande (für sich) hvad han är (an sich), är han derigenom höjd deröfver och i den reala utvecklingen inträder en högre ståndpunkt, som återigen bringas till medvetande. Deraf följer att filosofien, eller andens medvetande om sig sjelf, såsom verldstanken på hvarje gifven ståndpunkt ej innehåller mer, än hvad som redan i varat är utveckladt, och att anden i och med detsamma lemnar denna ståndpunkt bakom sig för

att intaga en högre. Visserligen menar Hegel, att den gudomlige anden efter flertusenårig möda genom det negativas allvar, smärta, tålmod och arbete i det Hegelska systemet nått sitt mål, vid hvilket de föregående lägre stadierna äro bragta till sina motsvarande begreppsbestämningar eller abbreviaturer, så att anden i tänkandets rena element kan genomlöpa hela utvecklingen utan all hjälp af erfarenheten. Men det blir fråga, om ej det begreppets öfverflöd, som framträdor i naturen, utan att kunna reduceras till begrepp, visar, att försoningen af det subjektiva och det objektiva ännu ej är fullständigt vunnen, och om ej den negativitet, som vidlåder hvarje sannt, hvarje begrepp, återfinnes hos den absoluta ideen och drifver den att sätta sin motsats. Särskildt med afseende på vårt ändamål blir vår uppgift att undersöka, om Hegel lyckats visa att medvetandet utvecklas ur varat och att det i sin högsta form är ett konkret och öfver tiden höjdt medvetande. Vi bortse härvid från den framställning af sin åsigt, som Hegel gifvit i fenomenologien, der han utgår från varat såsom egande ett potentielt innehåll, och fästa oss endast vid den ståndpunkt, han intagit i logiken och encyclopedien, der han utgår från varat såsom rent obestämdt.

Det rena varat utvecklar sig genom sin inneboende negativitet till bestämdt vara. Bevisningssättet är härvid i det hela detsamma som Fichtes. Denne härledde nämligen det absoluta jagets bestämningar såsom vilkor för dess verklighet ur det ändliga jaget, men kom till dualism, emedan det ändliga jaget ej följde ur det oändliga, ehuru det ändliga förutsatte det oändliga. Felet härvid var det, att han genom abstraktion från det konkretare sökte vinna det absoluta, som således blef abstrakt och ej kunde tjena till realgrund

Likaså sätter Hegel det abstrakta såsom realgrund till det konkreta; om han än söker undvika de svårigheter, som dervid uppstå, genom att sätta ändamålet, eller det konkreta, såsom realgrund, så förutsätter dock detta för sin verklighet det abstrakta, hvilket kan inses redan deraf, att det absoluta är väsentligen resultat, och att det rena varat ej är blott

kunskapsgrund, eller grund för en rörelse, som faller blott inom det reproducerande eller eftertänkande subjektet, utan en rörelse, som är sakens egen. Såsom grund till rörelsen sättes negationen, men denna tillkommer begreppet endast i förhållande till det konkreta. Liksom hos Fichte förutsätter det abstrakta det konkreta, men det omedelbart gifna konkreta är ett ändligt, ty bestämning är begränsning, således förutsätter det oändliga det ändliga och fortgången i den absoluta rörelsen vinnes endast genom det ändliga. Att så är förhållandet, kan man finna redan vid första steget, som varat tar till sin bestämdhet. Det rena varat är obestämdt, slår därför öfver till intet. Vara och intet sammanfalla således, men de skola vara absolut åtskilda. Denna åtskilnad är ursprungligen potentiel, men sättes genom ett tredje, blifvat. Att vara och intet sammanfalla, grundar sig derpå, att varat är rent obestämdt, men endast i förhållande till ett bestämdt kan något vara obestämdt; att de äro åtskilda grundar sig på deras förhållande till ett tredje, således är åtskilnaden relativ; utan detta tredje är den potentiel (an sich). Endast genom att vara potentielt är varat skildt från intet, men potentielt är något endast i förhållande till det aktuella. Deras skilnad grundar sig således ytterst på den olika graden af abstraktion; antingen tänkes varat, såsom den yttersta abstraktionen, rent för sig och är då intet, eller också tänkes det såsom immanent i det konkreta eller såsom bestämbar och då skiljer det sig från intet. Varat är således en överklig abstraktion och öfvergången från detsamma till det bestämda blott subjektiv (Sahlin, Har Hegel öfv. dualism. s. 35). När sålunda redan i utgångspunkten rörelsen visar sig ega blott subjektiv betydelse, är det gifvet att dess resultat är blott subjektivt, för så vidt det endast genom rörelsen är gifvet. Men eftersom det absoluta skall vara rörelsens grund, återstår att tillse, om detta är bestämdt så, att det är ett sjelfständigt och konkret medvetande utan att förutsätta rörelsen eller de föregående momenterna, som i detsamma äro upphäfdade jemte rörelsen eller förmedlingen. Men härförinnan skola vi tillse om Hegel genom den föregående tanke-

processen lyckas från varat komma öfver till medvetandet. Denna öfvergång är likbetydande med öfvergången från substansens nödvändighet till begreppets frihet. Substansen är causalitet, men sätter något, reflekterar sig emot det satta, som sjelft är ett omedelbart och förutsatt, således substans. Denna reagerar mot den verkande substansen, derigenom uppstår vevselverkan. Men de vevselverkande äro bägge substanser, således ett och detsamma, derigenom uppstår substansens oändliga förhållande till sig sjelf, eller hos sig varande, dermed frihet. Substansen sammangår i det andra med sig sjef — denna befrielse kallas såsom för sig existerande jag, utvecklad till totalitet ande (Encycl. § 150 eqs.). Varats öfvergång till medvetande grundar sig således på en jämförelse mellan substanser, att de äro detsamma. Substansens hos-sig-varande är dess medvetande.

Men hos-sig-vara är formel identitet och denna är ej medvetande. Begreppet är det fria, det i och för sig bestämda, dess fortgång är utveckling, i det momenterna äro identiska med hvarandra och det hela. Enheten af begreppet och objektiviteten, den absoluta sanningen, är ideen. Denna öfvergång sker från det subjektiva ändamålet, som såsom realiseradt upphäver objektiviteten, men såsom utfördt blir det sak och dermed sjelft medel — ändamålet går i medlet tillbaka till sig sjelft och blir absolut subjektivitet. Vi återfinna här samma formela identitet, samma öfvergång i betraktelsen från det ena till det andra, såsom lika i ett visst afseende, satt såsom en öfvergång i varat. Att ett ändamål öfvergår till medel innebär att det för sig ej är fullständigt, utan förutsätter ett högre ändamål, men derigenom böjer ej det förra ändamålet sig tillbaka i sig sjelft, eller ändamål och medel bli ej i alla afseenden identiska; det absoluta ändamålet skulle då såsom medel förutsätta ett ännu högre. Att det ingår i de föregående ändamålen såsom deras sanning och sålunda är sitt eget medel, innebär ingenting annat än att det i och för sig ej är ändamål utan endast i förhållande till ett annat, att således ändamålets process är en fenomenologisk för det ändliga medvetandet. Motsatsen mellan yttre

och inre är upphäfd i det absoluta ändamålet, hvars momenter äro ideella — den i sig varande enheten af det subjektiva och det objektiva såsom för sig varande är ideen, såsom det i och för sig samma. Ideen framträder omedelbart såsom lif, som sätter motsatsen mellan den theoretiska och den praktiska ideen, enheten af bägge är den absoluta ideen — den sig sjelf tänkande ideen (§ 236). Den absoluta ideen är begreppets rena form, som är sitt eget innehåll, för så vidt den är det ideella åtskiljandet af sig sjelf från sig, såsom form är den innehållets method och methoden är innehållets begrepp.

Metoden är den absoluta substansen eller rörelsens sättande af sig sjelf och frånskiljande från sig af sig sjelf och upphäfvande af denna motsats; de olika formerna af denna förmedling skola bilda det konkreta innehållet, men hvilket endast inom det ändliga området kan fixeras för sig; i det absoluta ändamålet sammanfaller den rena rörelsen med sig sjelf, liksom Fichtes rena jag = jag.

Detta är slutet på den idealistiska riktning, som utgick från Kant. Denne sökte uppvisa medvetandet såsom sammanhållande enhet för sina bestämningar, men stannade vid dualismen mellan enheten och mångfalden, formen och innehållet. Denna sökte Fichte öfvervinna genom att fatta medvetandet såsom producerande sina bestämningar, men kunde med antagandet att bestämning är begränsning, ej ur jaget härleda bestämningarne. Hegel gjorde då till sin uppgift att genom utvecklingen ur den rena formen, fattad såsom potentiel, härleda innehållet såsom det aktuella, men kunde ej visa mångfalden såsom gifven genom enheten. Rörelsen visade sig nemligen vara nödvändig för sammanhanget mellan de bägge sidorna, hvilket innebär, att de genom sig sjelfva ej sammanhänga. När han ville undvika denna konsekvens genom antagandet, att rörelsen sjelf är enhet, kom han till det resultat, att endast enheten är och ingenting mer.

Häraf framgår, att utvecklingen ej kan vara formen för det absolut hela, ty det abstrakta kan ej producera det konkreta; fattas det konkreta åter såsom ursprungligt, ehuru

endast potentielt närvarande i enheten, så är det antingen gifvet genom det abstrakta och då är sammanhanget fullständigt gifvet, således utvecklingen såsom en förändring häri blott en söndring, eller är det ej gifvet genom enheten och då är sammanhanget gifvet genom ett tredje, som, om det är absolut, upphäver allt annat.

Användningen af tidens form på medvetandet visar sig således vara grundfelet hos denna rigtning, och dock hade redan Kant visat, att den har giltighet blott för fenomenerna. Tiden innebär nämligen motsats mellan continuitet och discretion, och sättes denna motsats såsgm absolut, så är det fruktlöst att söka någon förmedling. Fattas continuiteten såsom det ursprungliga, så kan ur densamma dess motsats ej förklaras. Men detta fel framgår ur uppfattningen af all för medvetandet gifven realitet såsom sinlig. Det sinliga är det som fordrar förklaring i följd af sina motsägelser. Tänkes nu allt varande såsom sinligt, så kan motsägelsens lösning ej sökas i en annan, derifrån artskild verklighet, utan endast i sinlighetens allmännaste former, emedan dessa äro mer inre, således mer sjelfständiga och andliga. Men sinlighetens allmännaste form är, såsom Kant visade, tiden eller rörelsen, hvilken derföre af Hegel sättes såsom det absoluta. Men när rörelsen såsom allmän förutsätter det konkreta, måste detta upphävas och dermed äfven rörelsen sjelf. I öfverensstämmelse härmed måste Hegel sätta motsägelsen som den sanna kunskapens form eller det absoluta vetandet sjelft och den egentliga svårigheten blir att förklara, huru något kan vara samstämmigt.

En direkt hänvisning på lösningen af dessa svårigheter ger dock Hegel i uppvisandet af begreppet såsom medvetandets adæqvata form, eller såsom det fullkomliga sammanhanget mellan subjektet och dess bestämningar. Men när han fattar den fenomenologiska processen såsom nödvändig för detsamma, stannar han vid fordran att i begreppet momenterna skola vara identiska med hvarandra och med enheten, utan att kunna visa, hur det konkreta, ur hvilket begreppet är abstraheradt, och som ursprungligen bildar en

motsats mot detsamma, genom begreppet sjelft är gifvet. Att kunskapen för sin möjlighet förutsätter, att medvetandet i det konkreta begreppet har sin fullständiga verklighet och att detta begrepp är förnuftigt, eller till arten från det sinliga skildt, anse vi genom den föregående betraktelsen vara ådaga-lagdt. Häremot hafva tvänne mera betydande tänkare ned-lagt sin protest och vi skola därför, innan vi gå till den direkta framställningen af vårt ämne, undersöka de grunder, hvarpå de stödjå sina påståenden, för att tillika genom gransk-ningen af dessa finna ett stöd för den uppstållda fordrans riktighet och, om möjligt, en hänvisning till dess lösning.

Herbart representerar den realistiska rigtning, som jemte den idealistiska utgått från Kant. Möjligheten af en realistisk filosofi ligger hos den sistnåmnde gifven genom hans an-tagande af tinget i sig såsom inverkande på kunskapsförmågan och kunskapens inskrånkande till fenomenernas verld. Tinget i sig och jaget åro bågge obekanta, det vetbara faller mellan dessa. Endast relationer mellan obekanta väsen utgöra innehållet i kunskapen, säger Herbart, och detta vill han visa, ej såsom Kant genom en undersökning af kunskapsförmågan, utan af det gifna eller fenomenet, för att genom dess råtta beståm-mande finna hänvisningar på varat och på medvetandet. Hans utgångspunkt år således i motsats mot Kants objektiv.

Erfarenheten år kunskapens enda kålla och sensationerna åro det ursprungligen gifna eller positiva, i motsats mot det blott tänkta. Men når man vill beståmma varat, vandrår detta från sensationerna öfver till deras sammanfattningar. Qualiteterna åro nåmligen ej det verkliga, utan inherera i tinget; hvad detta år får man genom kvaliteterna ej veta, ty dessa innebåra mångfald och relation, men tinget skall vara ett och i och för sig beståmdt.

Erfarenhetsformerna visa sig såsom det varande, men de innebåra motsågelser, framtrådande i inherensen, för-åndringen o. s. v.; således kunna de ej vara det varande, men såsom gifna i erfarenheten kunna de ej förnekas, de måste således tänkas på ett annat såt. Erfarenheten år grunden för vetenskapen, men det logiska tänkandet kommer

der ingen väg, ty det utvidgar ej kunskapen. Filosofien måste för att komma från erfarenheten till det varande använda relationernas method, d. v. s. genom upplösningen af de motsägande begreppen i enkla momenter och mångfaldigandet af dessa finna de fyllnadsbegrepp, som aflägsna motsägelsen, i det de hänvisa på erfarenhetens grund. Härvid måste den, enligt matematikens föredöme, begagna sig af tillfälliga uppfattningssätt, eller sönderläggandet af det enkla i flere delar.

Det omedelbart gifna är, såsom motsägande, sken, men skenet är otänkbart utan ett varande. I det varande urskiljer man, att det är och hvad det är, eller varat och kvaliteten. Det varandes kvalitet är för oss alldeles obekant, ty det varande är ting i sig; endast varat är bekant, men varat innebär ingen kvalitet, endast en art hos oss att sätta eller tänka med nödvändighet — absolut position. Endast så mycket kunna vi veta om det varandes kvalitet, att den ej får strida mot den absoluta positionen, den måste således sätta sabsolut, således vara absolut positiv eller affirmativ, rent enkel och obestämbar genom kvantitativa bestämningar. Men om det än ej finnes någon mångfald i det varande, måste det dock finnas en mångfald af varande, ty derpå ger mångfalden i skenet en hänvisning. Den sanna verkligheten utgöres således af en bestämd mångfald af enkla väsenden eller realia, af hvilka hvart och ett är identiskt med sin kvalitet, utan allt sammanhang — en ursprunglig mångfald af kvaliteter. Herbarts speciella verldsförklaring lemna vi här åsido och fästa oss endast vid hans lösning af kunskapsproblemet.

Huru ur omedvetna, osammanhängande och oföränderliga väsenden medvetandet skall kunna förklaras, synes till en början obegripligt. När förnimmandet ej kan vara kvalitet hos ett väsen, emedan det innebär relation, och vidare varat såsom absolut position refererar sig till det varande, ej till den förnimmande, synes det för väsendet vara helt och hållet främmande och, om det tänkes såsom tillstånd hos detta, medföra en förändring från dess ursprungliga tillstånd, men

förändring innebär vaxling af kvaliteter och kan, såsom innebärande motsägelser ej tänkas hos det enkla. Men skenet hänvisar på ett skeende, eller drifver från varat till skeendet såsom grund till skenet. Men om något verkligt skeende finnes, måste det finnas något föränderligt och detta är de tillfälliga åsigterna, hvarigenom ett enkelt sönderlägges i en mångfald, utan att det enkla väsendet sjelft deraf träffas. Detta förfarande anser Herbart berättigadt genom matematikens föredöme: den begagnar sig nemligen af substitutioner, hvarigenom storheter transformeras till andra, utan att de sjelfva förändras. Den enkla kvantiteten A kan genom en tillfällig åsigt sönderläggas i den likbetydande mångfalden $\alpha + \beta + \gamma$. När nu väsendena enligt relationernas metod måste tänkas tillsammans för att lösa motsägelsen som ligger i inherensen och förändringen, så måste någon förändring ske: denna ligger i de tillfälliga uppfattningssätten. Om $A = \alpha + \beta + \gamma$ tänkes tillsammans med $B = m + n - \gamma$, så upphäffa de motsatta hvarandra. Ur begge åsigterna framgår således $\alpha + \beta + m + n$ och $+\gamma^s$ och $-\gamma^s$ ömse-sidiga upphäfvande framträder såsom ett verkligt skeende. Men när det reala sjelft ej har några delar, kan ingenting verkligen upphäffas, utan de reala väsendena göra motstånd mot hvarandra. Det ena väsendet söker förändra det andras kvalitet, men detta bibehåller sig sjelft. Sjelfbibehållelsen innebär således ingenting annat än den absoluta positionen, men kan antaga olika former, alltefter de olika kvaliteter, i förhållande till hvilka den tänkes. I och för sig betraktade äro väsendena fullkomligt främmande för alla förhållanden och deraf följande sjelfbibehållelser, som endast i sammanfattningen ha sin grund. Själens är det enda reala, hvars sjelfbibehållelser vi känna. De äro (till en del åtminstone och så långt vi veta) enkla förnimmelser. På själens olika förhållande till andra realia bero således förnimmelsernas mångfald. När förnimmandet således är själens sjelfbibehållelse eller absoluta position i förhållande till andra väsenden och detta förhållande beror på dess samvaro med andra, ha vi således att i detta "Zusammen" ytterst söka förnimmandets

grund, ehuru den närmaste slutsatsen tyckes vara den att förnimmandet är själens kvalitet.

Denna samvaro är ett förhållande mellan väsen, men för dem själfva främmande, dock måste det antagas, emedan erfarenheten fordrar det för sin förklaring. Då måste det ock på något sätt ha sin grund i väsendena själfva, ehuru det ej afficierar dem. Huru nära det än kan ligga till hands att fatta medvetandet såsom det sammanhållande, så fordrar dock Herbart, att denna samvaro skall vara en objektiv eller följa ur väsendena, utan att ligga i deras begrepp och möjligheten häraf ligger i skilnaden mellan deras "ansich" och "für anders", utan att detta "för" är ett "för medvetandet". Varat är sjelfständigt mot medvetandet, men vi kunna endast genom medvetandet komma åt detsamma, derföre framställer sig för oss ett förhållande såsom endast genom medvetandet möjligt, ehuru det i sig är af medvetandet oberoende. Och derföre säger Herbart, att detta förhållande mellan väsendena beror på deras afspeglning i medvetandet, ehuru medvetandet ännu ej finnes, utan först genom förhållandet blir möjligt, och hvad värre är, i detta förhållande inskjuter medvetandet ett rumsförhållande, ehuru rummet ännu ej är ur väsendet förklaradt. Men hur man än må försöka att tänka ett förhållande utan en reel enhet, så framgår dock orimligheten i Herbarts antagande af ett dylikt förhållande deraf, att det antingen skall ha sin grund i väsendena på ett begripligt sätt, d. v. s. att det ligger i deras begrepp, eller också ej ligger i deras begrepp, men då vara obegripligt och endast af den obegripna erfarenheten postuleradt.

Men äfven om ett sådant förhållande vore möjligt med afseende på relationsgrunden, så upplöser det dock sig sjelft, emedan det är ett förhållande mellan enkla väsenden. Dessa utesluta nemligen hvarje förhållande, ty antingen skall det innebära ett fullkomligt sammanfallande och då är ingen reaktion tänkbar och intet reelt förhållande, eller ock att det ena upphäver det andra, och då häri ingen grad kan tänkas, fullständigt. För att undgå dessa svårigheter antager Herbart möjligheten af ett sönderläggande af en enkel kvalitet i flere.

Att ett sådant förfarande är berättigadt har han visat endast vid delbara storheter och således kan analogien ej gälla, när det är fråga om enkla kvaliteter. I och för sig betraktadt kan det enkla ej sönderfalla i flere eller substitueras genom något annat, ty då är det ej absolut position; i förhållande till annat måste det bibehålla sig såsom samma enkla identiska väsen, således kan i intet fall en mångfald framkomma, som kan sättas i stället för det enkla väsendet.

Men äfven om väsendet kan sättas lika med en mångfald, som för detsamma är främmande och dock ej får ligga i en subjektiv betraktelse, så framgår derur intet skeende ty det ena momentet upphäver ej verkligen det andra, enär väsendet bibehåller sig oförändradt; sjelbibehållelsen är blott väsendets ostörda fortvaro mot en rubbning, som skulle ha inträdt, om den varit möjlig. När ingenting sker hos väsendet, eller det ej kan komma från ett tillstånd till ett annat, så faller skeendet emellan väsendena, och förnimmandet är blott en relation, utan något som står i relationen eller den rena rörelsen. Härvid råkar Herbart i samma svårigheter, som Protagoras. Emedan allt gifvet är relationer, är kunskapen sjelf en relation, som förutsätter membra relata, nämligen subjekt och objekt. Härvid förutsätter objektet subjektet, ty först genom detta är något objekt, och subjektet förutsätter objektet, ty först genom detta blir det subjekt, eller ett led i relationen. Den empiriska betraktelse af verkligheten, hvarpå denna åsigt stödjer sig, skall genom den metafysiska undersökningen af varat rättfärdigas, men den upplöser sig sjelf (Rbg Idel. s. 106 o. följ.). Kunskapen är ett verkligt skeende, men i denna kan ingen fast punkt, ingen lag uppvisas. Det verkliga är ej gifvet i kunskapen, ej heller kunskapen i det verkliga.

Men äfven om väsendena kunde vara kunskapens lagar, så är dock genom dem intet (i och för sig) absolut gifvet, ty i den absoluta positionen, såsom hänförande sig endast till det satta och ej utgörande en bestämdhet hos den sättande, ligger endast väsendets oberoende af medvetandets former; men ur sjelfständigheten mot medvetandet följer ej sjelf-

ständighet mot allt annat, hvarföre äfven väsendena, ehuru absolut satta, kunna trycka hvarandra och framkalla motverkningar. Väsendenas sjelfständighet mot medvetandet innebär då ingenting annat än att relationen såsom form ej kan vara grund till det som står i relationen, ej heller är gifven genom ett väsen för sig taget och så tillvida är för det samma främmande eller ej ligger i dess begrepp. Vi finna således här blott en apotheos af det lägsta föreställningssättet, att subjekt och objekt äro ting, som genom sina relationer bilda kunskapen.

Reflektera vi derpå, att medvetandet är inskränkt till sina förnimmelser, så äro de absolut satta väsendena förnimmelser, tänkta såsom oberoende af medvetandet eller såsom ursprungligen gifna, hvarföre Herbart först finner den absoluta positionen i sensationerna, ty dessa äro ofria i motsats mot det tänkta eller överkliga. Såsom hos Locke äro sensationerna det sanna, en tanke deras grund och medvetandet deras summa.

Men ej ens en ursprunglig mångfald af sensationer är ur Herbarts princip möjlig. Antaga vi nemligen ett verkligt skeende hos ett väsen, och att det kan hafva sjelfbibehållelser, som framträda såsom förnimmelser, så är medvetandet deras summa. Men denna summa är sjelf otänkbar, ty antingen bibehåller väsendet sin kvalitet utan all förändring mot alla och då kan endast en förnimmelse ega rum, då tiden ej har någon betydelse för det verkliga skeendet, eller på sin höjd en mångfald af lika förnimmelser, men hvilka ej kunna åtskiljas, således sammanfalla, eller också äro sjelfbibehållelserna olika efter de olika inverkanse kvaliteter, men då sakna de äfven den enhet, som fordras för att de skola kunna bilda en mångfald, ty kvaliteterna äro rent enkla, således kan något gemensamt hos dem ej finnas, apperceptionens enhet blir otänkbar. Ej ens den enhet som ligger i upprepnigen af många "dass" blir tänkbar. Här af följer äfven att medvetandet eller erfarenhetens former blifva alldeles otänkbara, när de hvarken kunna härledas ur väsendet såsom verksamt förmåga, eller ur väsendenas samvaro, ej heller ur

sensationerna, när enhet ej kan senteras. Att de enkla förnimmelserna genom sitt sammanträffande i ett reale skulle frambringa dem är omöjligt derföre, att när hvarje förnimmelse är väsendet såsom bibehållande sig, skulle det inverka på sig sjelft, hvilket är otänkbart, när dess kvalitet är enkel.

Att medvetandet i det konkreta förnuftiga begreppet har sin verklighet, har Herbart så litet vederlagt, att fastmer sanningen häraf framgår först indirekte ur omöjligheten att visa medvetandets möjlighet vid en ursprunglig mångfald och direkte ur hans fordran, att det sanna skall vara absolut positivt, enkelt och kvantitetslöst, hvilka fordringar endast af det förnuftiga begreppet kunna uppfyllas.

I motsats mot den empiriska begreppsidealismen framhåller *Jacobi*, att all mensklig kunskap utgår från uppenbarelse och tro, och att det ges två från hvarandra till arten skilda kunskapskällor i människosjälen. Det menskliga förståndet når ej den obetingade verkligheten, utan stannar vid ett ändligt, emedan det bevisar sitt innehåll, men det bevisade är lägre än bevisningsgrunden. Det som förståndet sätter såsom det högsta, måste, om förståndet är consequent, vara en abstrakt tanke utan frihet och försyn. Dessutom har förståndet ej inom sig någon fast utgångspunkt, utan måste utgå från åskådningen; att bevisa blir då detsamma som att visa två gånger, först i åskådningen och sedan i begreppet, hvilket förståndet origtigt sätter öfver åskådningen, ehuru det får all sin giltighet ur denna. Nödvändigt tror människan sina sinnen, nödvändigt tror hon sitt förnuft och det gifves ingen visshet öfver vissheten i denna tro. Såsom det gifves en sinlig åskådning genom sinnet, så ock en rationel genom förnuftet, utan att någondera ur den andra kan förklaras; begge stå de i lika förhållande till förståndet. Den senare, förnuftsåskådningen, ger det för sinnena oåtkomliga såsom ett subjekt åt förståndet att fatta. Om det som vi veta ur *Geistes-Gefühl* säga vi, enligt allmänt språkbruk, att vi *tro* det. Tron, eller den oförmedlade uppfattningen af väsendet, är således kunskapens källa. Innehållet för tron är af två slag, som till arten äro från hvarandra skilda, det

sinliga och det förnuftiga eller ting och personer. Det som skiljer personen från tinget är friheten och medvetandet. Menniskan har en sinlig del, hvarigenom hon uppfattar ting och en förnuftig, hvarigenom hon uppfattar det personliga och är fri, genom denna senare är hon höjd öfver djuren. Förnuftet är det organ, hvarmed man uppfattar det öfversinliga eller förmågan af förutsättningen af det i sig sanna, goda och sköna med den fulla tillförsigten till denna förutsättnings objektiva giltighet. I hvilket förhållande förnuftet står till förståndet, har Jacobi ej tillräckligt bestämt. Förståndets vara är ett relativt; det reela, substantiva varat ger sig i känslan tillkänna. Jacobis filosofi grundar sig, såsom lära om det öfversinliga, på det den rena och objektiva känslans auctoritet ensamt. Men hvilken form det i känslan gifna vetandet har, kan han ej förklara. På andra ställen säger han, att filosofien får sin form från förståndet (utan begrepp intet medvetande om kunskap), sitt innehåll från förnuftet, såsom förmåga af en af sinligheten oberoende kunskap, äfvensom att medvetandet om förnuftet blott i ett förstånd är möjligt. Förstånd och förnuft äro då ej leder i en indelning af människan från samma synpunkt, eller correlater, utan förståndet får man såsom led vid betraktandet af människan från formens synpunkt, förnuftet från innehållets. I strid häremot säger han (WW: 2: 10), att förnuftet är ett organ och kan således ej tillkomma Gud, som ej behöfver organer utan är rent förstånd och ren vilja — oberoende i sig vara och om sig vetande. Här tyckes således förnuftet vara en uppfattningsform hos människan, som i sig är lägre än förståndet. Vidare säger han, att förnuftet är kvalitativt skildt från förståndet, såsom människan från djuren (v. 28), hvaraf följer att de äro skilda med afseende på sitt innehåll, då förståndet skulle vara blott sinligt.

Bortse vi från det sväfvande i uttrycken, så är den grundtanke, som han vill framhålla, tydligen den, att människan har ett öfversinligt innehåll jemte det sinliga och att den objektiva kunskapen är förnimmandet af något, som är af det förnimmande subjektet oberoende. När förståndets

uppfattningsförmåga eller begreppen äro abstrakta, så kunna de ej sättas i stället för verklighet, utan förutsätta en sådan. Känslan är således den förmåga, som kommer åt det verkliga, och derigenom i sig själf är viss. Tänkandet synthetiserar sina momenter, men när det ej kan skapa sitt innehåll, måste detta vara gifvet förut. Men det verkliga är det hela, detta är ej i förståndet gifvet, således är det verkliga af förståndet oberoende och den förmåga, som uppfattar det hela, eller känslan, är den ursprungliga och sanna.

Att människan har ett öfversinligt innehåll och att i öfverenstämmelse dermed förnuftet är till arten från sinligheten skildt, äfvensom att det verkliga är det hela och ej en abstrakt enhet eller en ursprunglig mångfald, anse vi genom kritiken af de föregående systemerna vara ådagalagdt. Att ha framhållit dessa sanningar utgör Jacobis förtjenst, ehuru det vetenskapliga bevisandet och utförandet af dessa tankar ej lyckades honom i följd af hans oriktiga uppfattning af förståndets och känslans betydelse, om än i denna en berättigad reaktion mot den Fichte-Hegelska rigtningen ej kan förnekas. Anledningen till hans misskännande af förståndet låg deri, att de filosofiska systemer, hvilkas konsekvens tycktes konom innebära en borgen på ett riktigt begagnande af förståndet, ej uppvisat någon amman verklighet än den sinliga, och när det sinliga är relativt, ej kunnat nå ett obetingadt. Här af låter äfven förklara sig hans åsigt att bevisningsgrunden står högre än det bevisade, ty dessa pantheister hade satt kunskapsgrunden såsom realgrund. Kunskapsgrunden, såsom den abstraktaste bestämningen, är den minst verkliga och kan således ej, såsom desse hade menat, ge verklighet åt följden. Observerar man blott detta förfaller Jacobis anmärkning. Mot hans uppställande af känslan såsom kunskapskälla kan intet anmärkas, ty det konkretare utvecklas ur det abstraktare; deremot när det blir fråga om verklig kunskap är ej den lägre graden af medvetenhet ett adæqvatare uttryck för kunskapen än den högre, ty då skulle den absoluta kunskapen vara den fullkomliga omedfelenheten, hvilket Jacobi ej menar, utan tvärtom tillskrifver Gud rent förstånd.

Blicka vi nu tillbaka på den tillryggalagda vägen för att ännu en gång inpräglade i minnet dess viktigaste punkter, så finna vi att menniskoandan vid sitt sökande efter sanningen gått från det yttre till det inre, dervid i det hela beskrifvande samma utvecklingsgång som individen, hvars blick först är vänd åt den yttre världen såsom den enda verkliga, men sedan i mån af stigande bildning jemte den sinliga sätter en öfversinlig värld, hvilken, ju starkare förnuftets fordringar i theoretiskt och praktiskt afseende göra sig gällande, fattas såsom den företrädesvis sanna och verkliga. Men att den väg, som leder till sanningen, leder inåt, visar ej blott filosofiens historia på hvarje blad, utan äfven mensklighetens hela bildningsarbete. Hvad innebär väl detta rastlösa ordnande och systematiserande af erfarenhetens oöfverskådliga fält, detta sökande efter nya former, annat än bemödandet att under tingens yta upptäcka lagar och begrepp. Hur skulle en Linnés namn ha fått kraft att utbreda sig öfver världen och lefva genom sekler, om den värld, som han lade under intelligensens spira, i sitt väsen vore för människan yttre och betydelselös. Fastmer förutsätter detta intresse, som naturen väcker, att ett menskligt lif pulserar under den kalla ytan, under hvilken det af någon motstridig kraft hålles bundet. Så tala äfven sagorna från folkens baruaålder om naturen såsom besjälad med menskliga känslor och böjelser; men den stigande reflexionen dissekerar den och upplöser allt lif och allt sammanhang för att sedan på en annan väg återfinna lifvet i densamma. Till en början står naturen såsom en gåtfull lefvande magt emot människan, som hos sig ej finner något öfver tingen höjdt, utan förlorar sig sjelf bland dem. När hon så småningom börjar fatta lagar i tingen och sin egen skilnad såsom ett inre och sjelfständigt från det yttre och vexlande, afkläder hon äfven naturen allt lif och endast ett caput mortuum återstår af den forna gudinnan. Mera reflekterad och i formelt hänseende högre är utan tvifvel denna ståndpunkt, men från sanningen har den i sak aflägsnat sig. Anaxagoras uppfattning af solen såsom blott en glödande stenmassa står i verklig sanning

under Homeri, som i henne såg en gud. När naturen ändtligen blifvit reducerad till en tung och liflös massa, då börjar man åter tillskrifva den lif, om än ej under samma naiva form, som tillhörde den oreflekterade uppfattningen. Vore materialismen sann, så vore all vetenskap omöjlig. Detta visar redan det formella ordnandet och klassificerandet af det gifna, som derigenom bringas under allt allmännare synpunkter, under allt högre enheter; men denna verksamhet vore omöjlig, om ej enhet och begrepp funnes hos tingen, vore otänkbar, om ej medvetandet ytterst vore den enhet, som sammanhåller erfarenheten. Äfven menniskoandens behof att sammanfatta det gifna under medvetandets enhet vore oförklarligt, om ej naturen hörde till medvetandet eller i sitt väsen vore medvetande och till sin form begrepp. Naturen står till en början emot människan såsom en gåtfull sfinx, men sfinxens gåta löses och den störtar sig i djupet — i andens djup och nyckeln till naturens gåta är begreppet.

Så finna vi att i den grekiska spekulationen, som för den christna är typisk med afseende på den allmänna fortgången, till en början människan sättes såsom ett ting jemte de öfriga endast till graden från dem skild, och kunskap tillkommer henne såsom bestående af samma elementer, som de öfriga tingen. Hos sofisterna vaknar medvetandet att anden är höjd öfver naturen, derigenom att blicken, som förut varit fästad vid innehållet, frigör sig och betraktar formen, men naturens allmännaste form är att vara ett yttre, hvarföre bandet mellan medvetandet och tingen brister, och all kunskap blir omöjlig, när de från de föregående fasthålla såsom det sannas karakter den att vara en yttre, i rummets och tidens form gifven verklighet, hvilken såsom yttre ej kan vara närvarande i förnimmandet och såsom vexlande omöjliggör all objektiv kunskap, ty det vexlande kan endast den omedelbara uppfattningen upptaga. Att denna ej innebär vetande visade Plato, men uppvisade tillika i begreppet en form för sann kunskap, som blef den ledtråd, förmedelst hvilken han ville finna ett sådant vara, som gjorde vetandet möjligt, och ett sådant fann han i det fullt bestämda be-

greppet. Men denna öfver det sinliga höjda verklighet är ännu endast till sin form bestämd; den är andlig och evig, men ännu ej personlig, ehuru denna konklusion ur systemet ligger mycket nära tillhands. Om nemligen begreppet ej är sjelfständig verklighet, utan bestämning hos en sådan, d. v. s. förutsätter en begripande, så måste det absoluta begreppet, om det ej skall förutsätta något annat och således bli i anseende till sin verklighet relativt, af sig sjelft tänkas och således till sitt innehåll vara förnimmande och personligt (Ribbing, Om det absoluta s. 37). Detsamma gäller äfven om de begrepp, som utgöra dess logiska innehåll, ty de måste vara likartade med det hela och för att ega det helas sjelfständighet vara till för sig sjelfva eller vara personer. Detta är det berömda ontologiska beviset, som hos Anselm och Cartesius ej får fullt bindande kraft, då dermed skall ådagaläggas Guds existens såsom något i förhållande till medvetandet yttre, emedan man från medvetandet ej kan komma öfver till något för detsamma yttre. Fullt bindande är beviset, när det ådagalägger Guds personlighet. Men så långt kom ej Plato. I spekulationens afgrunder är det ej det abstrakta förståndet, som går främst, utan känslan. Det högre innehållet måste vara i någon grad märkbart närvarande i känslan, för att förståndet skall kunna höja det till klarhet. Det förnuftiga innehållet hos människan är såsom människan sjelf en magt, som söker förverkliga sig, men af sig sjelft höjer det sig endast så mycket, att människan anar något annat än det sinliga, fruktar och dyrkar det. Först genom en fri, praktisk verksamhet öfvergår denna dyrkan till kärlek och då först uppgår personlighetsmedvetandet för människan, hvilken sanning är uttalad i den gamla satsen: viljan är visdomens moder.

Fruktlöst stormade den grekiska filosofiens titaner himmelen; i deras lif var det gudomliga ej så mycket förverkligadt, att dess väsen kunde af förståndet fattas. De utredde väl de formella fordringarne på sannt vara och vetande, men dervid stannade de. Ej en filosof utan en praktisk reformator väckte medvetandet af Guds personlighet, och först

dermed kan man säga, att det sanna blifvit fattadt såsom ett fullt sjelfständigt och ett inre, ty det personliga förhållandet till Gud är till skilnad från afgudadyrkan ett inre. Men om detta förhållande praktiskt fattas såsom ett inre, är det derföre ej genast af förståndet fixerad i adæqvaf form. Medeltiden visar en mängd fruktlösa försök att med vetandet fatta det i känslan gifna rika, personliga innehållet. Såsom det gick med uppfattningen af naturen i den grekiska filosofien, så går det med gudsbegreppet i den christna. Fattad af förståndet blir Gud till en början något yttre; Kant visar omöjligheten att om det yttre ha någon kunskap, hans idealistiska efterföljare göra jaget till Gud. Den realistiska synpunkten hos Cartesius, från hvilken han sätter substanserna i yttre förhållande till hvarandra gör, att deras verklighet ej följer ur deras väsen. Visserligen fattar han medvetandet såsom sjelfständigt, men dermed är det ej fullständigt. Gud har arbitrium, men detta är möjligt endast hos ett sådant väsen, som kan vara bestämdt på olika sätt, således ej är fullständigt verkligt.

Genom negerande af denna realistiska synpunkt, enligt hvilken sjelfständighet utesluter bestämdhet af annat, kom Spinoza till det resultat, att det absoluta är sjelfständigt såsom abstrakt, och försöket att uppvisa det såsom för sig bestämdt genom attributer strandar mot den svårigheten att dessa bli disparata bestämningar, som således utesluta allt begripligt sammanhang. De äro innehållsbestämningar, som ha lika stor sfer med det hela och med detta äro identiska, men ej med hvarandra, emedan det hela såsom rent enkel enhet kommer att helt och hållet uppgå i hvarje attribut, då deremot det som skall kunna vara på olika sätt, måste vara konkret. Såsom realdefinitioner på det absoluta medföra de således en söndring af detta i en sammanhangslös mångfald. Kunskapen skall dock bli möjlig derigenom att substansen är den abstrakta identiteten, som är immanent i hvarje bestämning, men när i substansen såsom abstrakt ej ligger någon grund till bestämningar, kan Spinoza ej fasthålla denna immannens, hvarföre de få en blott hypotetisk för-

klaring. Om de finnas, måste de ha sin grnd i substansen, men i dess begrepp ligga de ej. Den objektiva synpunkten framträder hos Spinoza starkare. Hos Cartesius följer sjelfständigheten ur medvetandets natur, hos Spinoza saknas all sjelfständig grund för bestämningar, ty det absoluta är andlig men ej medveten verklighet. Cartesius framhåller det andligas sjelfständighet, Spinoza dess enkelhet; det transcendenta medvetandets betydelse för kunskapen har den förre framhållit, den senare immanensen. Ehuru i formelt hänseende högre står dock Spinoza i reelt lägre än Cartesius. Dennes subjektiva princip utför därför Leibnitz till ett idealistiskt system, hvarigenom han kunnat visa subjektets fullständiga bestämdhet. Hans stora förtjenst ligger således deri att han uppvisat medvetandet såsom fullt bestämdt och sjelfständigt, men den realistiska brist, som ligger i antagandet att förnimmande är afspeglning af verklighet, gör att grunden till kunskapens objektivitet måste sökas i metafysiken, men ej kan genomföras utan motsägelse just i följd af sjelfva den förutsättning, som gör den nödvändig. Ej heller blir ett systematiskt vetande möjligt, när substanserna endast såsom olika grader äro verkliga, ty den högre graden ingår ej fullt i den lägre, hvarförutom deras sjelfständighet såsom grader fordrar ett yttre förhållande dem emellan. Äfven inom det absoluta uppstår en gradskilnad mellan bättre och sämre monader och deraf följande bristande systematiskhet dem emellan.

Vill man till desse tänkare söka motbilder bland de grekiske filosoferne, så framträder omedelbart likheten mellan Sokrates och Cartesius, som begge framhållit det tänkande subjektets sjelfständighet, dock med den skilnad att Sokrates endast fäster sig vid tänkandets innehåll, då deremot Cartesius uppvisar det ur medvetandets väsen. Spinoza erbjuder en jämförelsepunkt med Megarikerne. Liksom dessa satte vetandets innehåll såsom många enheter utan allt sammanhang med hvarandra, så sönderfaller hos Spinoza substansen i en mångfald attributer, som ej ur hvarandra kunna härledas. Höjdpunkten inom hvardera rigtningen representera Plato och

Leibnitz, som begge fatta det samma såsom andlig och systematisk verklighet. Ideerna och monaderna bilda samma system med den skillnad, som den allmänna ståndpunktens olikhet medför. Plato har företrädet i formelt hänseende, så tillvida som all gradskillnad från ideerna är utesluten och de omedelbart äro vetandets innehåll; Leibnitz har företrädet deri, att monaderna såsom förnimmade äro sjelfständiga och möjliggöra en fullständig bestämdhet genom positiva bestämningar.

Den brist, som utmärkte den Cartesiska rigtningens kunskapslära och fordrade hjälp från metafysiken, häfde Kant genom uppvisandet, att grunden till kunskapens objektivitet måste ligga inom subjektet sjelft. Om den i tid och rum varande verlden är den samma, så är all objektiv kunskap omöjlig; den sinliga kunskapen är således blott en kunskap om fenomen, hvilka måste rätta sig efter kunskapsförmågan. När Locke antog, att sensationerna såsom afbilder af tingen genom dessa ha sin form, visar Kant, att deras former komma från subjektet, hvars bestämningar således bli kunskapens och varats fasta punkter. Såsom Aristoteles härledde tingens former, det konstanta och vetbara uti tingen, från vetandet, så äfven Kant, men begge råka de ut för dualismen, när de ej ur vetandet kunna förklara innehållet eller materien. Vetandet fattas dock af dessa något olika, Aristoteles fäster sig nemligen vid dess form, Kant går tillbaka till förmågan. Kants hufvudsakliga förtjenst ligger i den skarpa analysen af de synteser, förmedelst hvilka tingen för medvetandet komma till stånd och uppvisandet af hvilken förmåga hvar och en af dessa synteser är en function. Den lägre syntesen förutsätter den högre för att kunna bringas till stånd, hvarigenom är ådagalagdt, att hvarje lägre enhet förutsätter en högsta eller det transcendentella medvetandet. Sträfvandet att uppvisa kunskapens innehåll såsom ett helt och detta helas form såsom uttryck af subjektets sjelfverksamhet är Kants förtjenst och misslyckandet häri följer af hans realistiska antagande att innehållet ej ursprungligen tillhör subjektet, utan kommer från ett annat håll, oaktadt Hume visat till

hvilka consequenser ett dylikt antagande leder. Af detta antagande blir nemligen en följd att mångfalden, såsom till arten skild från enheten, af denna ej kan sammanbindas, så mycket mindre, som denna är en abstrakt form.

När enheten framträder i olika grader, är medvetandet ändligt och dess innehåll fenomenelt, således hvarken subjektet ett helt eller innehåll ett sannt, ehuru Kant tenderar att fatta subjektet såsom ett helt genom dess uppfattning såsom en sjelfverksam kraft, om än detta ej är utfördt, hvarföre han för att finna en öfvergång till det praktiska subjektet, som genom ett förnuftigt innehåll är fullt bestämdt, ledes till antagandet af ett intuitivt förstånd, der enheten är grund till sitt innehåll, således är ett konkret helt och innehåller ett sannt eller väsentligt. Genom Kant kunna vi således anse det vara ådagalagdt, att subjektet måste vara ett helt, der således enhet och mångfald äro samma hela och uppgiften efter Kant blir att ej stanna vid subjektets formella sida utan uppvisa det såsom det hela, som har ett inre och förnuftigt innehåll. Den svårighet, med hvilken Kant hade att kämpa, att innehåll, såsom egande sin grund i något annat än subjektet, ej låter förena sig under medvetandets enhet till ett nödvändigt helt, öfvervinner Fichte i sin princip. Han visar nemligen, att subjektet till sitt begrepp är sjelfständigt medvetande och således ej kan förutsätta något annat. Men han invecklar sig i nya svårigheter, derigenom att han på abstraktionens väg kommer till subjektet: när man tar bort Ding an Sich, så står subjektet kvar såsom en form, som, när ingenting annat finnes, skall vara absolut, men ej kan begripas såsom absolut, emedan den är abstrakt. Allt gifvet innehåll är nemligen sinligt, men allt sinligt är relativt, följaktligen kan subjektet endast genom en intellektuel åskådning vara gifvet såsom absolut, men obestämdt; verkligt blir det genom verksamhet eller production af en mångfald. Kunskapens former äro de första och allmännaste produkterna, innehåll utgör de konkretare, i hvilka de föregående ingå såsom bestämmande.

Derigenom blir metafysiken såsom syntetisk vetenskap

möjlig, att jaget sjelft frambringar sin mångfald, hvilken får enhet genom de första och allmännaste handlingarne, som således äro de egentliga syntetiska. Kant måste förneka metafysikens möjlighet såsom syntetisk vetenskap om den sanna verkligheten, emedan något innehåll genom den aktiva förmågan ej var gifvet, således ingen mångfald gifven, som kunde bilda öfversinligt material för kategorierna. Hos Fichte få kategorierna visserligen ett innehåll, men detta innehåll är sinligt och kan således ej sammanbindas till fullständig enhet. Hegel, som utför denna rigtning, men mera negerar enheten, drifves därför till upphäfvande af allt innehåll, såsom blott ett medel, genom hvilket enheten utvecklar sig till ren apperception. Det sanna skall vara gifvet i begreppets form, ty begreppet innebär osinlighet och nödvändighet; enhet och mångfald äro der fullt närvarande i hvarandra, men begreppets innehåll försvinner, ty det utgöres blott af de former, genom hvilka den rena formen utvecklats sig. Det hela är processen eller förmedlingen, men denna innebär att två motsatta genom ett tredje eller en relationsgrund såsom ideel bestämning hos de motsatta ha sammanhang. Genom förmedlingen eller utvecklingen bilda momenterna ett helt, men detta hela är ofullständigt, när det blott är sammanhang mellan koordinerade relationsleder, hvarvid relationsgrunden har sin motsats i de bestämningar, hvarigenom relationslederna skilja sig från hvarandra. Mångfalden grundar sig, såsom hos Aristoteles, på motsättning; upphäfves denna, upphäfves äfven mångfalden af former. De som ursprungligen ej höra tillsammans, kunna ej fullständigt förenas utan att någondera upphäfves. Detta utgör den Kantiska rigtningens fel att ej ha gått ut från ett ursprungligt helt, ehuru Kant visat dess nödvändighet. Fichte har visat, att subjektet måste vara sjelfständigt medvetande och princip för innehållet; Hegel har visat begreppet såsom form för det hela, men ingendera har kunnat uppvisa ett innehåll, som kan ha det helas form. Hänvisning på ett innehåll af högre art funno vi hos Herbart och Jacobi. Den förra visade kritiskt att den sanna kunskapens innehåll ej kan vara ett

produceradt eller sinligt, men har ej lyckats uppvisa ett positivt innehåll, emedan han, dertill föranledd af sin polemik mot den Fichte-Hegelska riktningen, ej fattade det sanna såsom medvetet och personligt, derföre ej kunde finna en sjelfständig princip eller något helt. I reelt hänseende står Jacobi högst, ty han har i det förnuftiga eller personen uppvisat en sann och sjelfständig verklighet, men ej i vetenskaplig form. Längre har ej filosofiens historia kommit. Den lär oss att kunskapen för sin möjlighet förutsätter, att subjektet skall vara ursprungligt konkret och sjelfständigt, innehållet osinligt och formen begrepp.

Huru dessa fordringar kunna uppfyllas, skola vi först genom en fenomenologisk betraktelse af kunskapen söka visa.

Kunskapen är till sin första och allmännaste form ett förnimmande, men i erfarenheten framträder förnimmandet i en mångfald af grader. När högre grad af förnimmande medför högre grad af kunskap och den högre graden är den lägres sanning, skola vi genom en betraktelse af förnimmandet från dess fenomenologiska och psykologiska sida kunna sluta till hvad kunskapen innebär och förutsätter, för så vidt den högsta graden ger en hänvisning på den gradlösa kunskapen. Hvarje analys åsyftar att finna ett sjelfständigt, som ej förutsätter ett annat för att vara hvad det är. Vid analysen af förnimmandet är aldrig förnimmandet såsom sådant eller rent abstrakt gifvet utan alltid såsom ett visst bestämdt förnimmande, och förnimmandet såsom framträdande på ett bestämdt sätt är en förnimmelse. Förnimmandet är förnimmelsernas abstrakta enhet, liksom seendet är den formella enheten i alla ljusförnimmelser; analysen af förnimmandet är således en analys af förnimmelserna för att finna det sjelfständiga, som de såsom bestämningar förutsätta.

Förnimmandet såsom abstrakt enhet förutsätter nemligen en reel enhet, från hvilken det endast genom abstraktion kan skiljas. Kritiken af kunskapsförmågan uppfyller endast så till vida sitt ändamål, som den uppvisar den sjelfständiga enhet, som förnimmelserna förutsätta, och denna enhet såsom ett helt. Den har ej, såsom Kant ansåg, till uppgift att

undersöka det rena förnuftet, tänkt såsom ett förnimmande, som genom sig sjelft eger vissa former eller principer för apriorisk kunskap, för att finna ett innehåll åt detta och varna för misstag; ej heller, såsom Hegel anmärkte, att före all verklig kunskap granska förnimmandet såsom ett verktyg, hvarigenom man vinner kunskap.

Det väsen, hvartill det i erfarenheten framträdande förnimmandet hänföres, kallas för själ. Hvarest vi finna ett förnimmande, sluta vi till en själ, och hvarest vi antaga en själ, tillskrifva vi den förnimmande. Själen är ej omedelbart gifven, utan endast genom sina yttringar, såsom hvilkas princip hon sättes, och dessa yttringar äro de andliga bestämningarne eller förnimmelserna. Att kroppen ej kan antagas såsom deras grund följer deraf att, såsom redan Leibnitz visade, kroppen ej kan tänkas utan kraft, men kraften är kroppen motsatt, såvida nemligen kroppen har utsträckning och sammansättning till sin form, kraften deremot är enkel, och vidare kroppen är hvilande, men kraften såsom grund till förändring är vexlande. Kroppens enhet är blott formel, man kan ej i den påträffa en reel eller sjelfständig enhet, som kan sammanhålla och uppbära bestämningarna. Tinget består af en mångfald af delar i rummet, hvilkas enhet är gifven blott genom cohesion och kemiska krafterns samverkan, men dermed är endast en formel enhet gifven och denna ej genom kroppen utan genom kraften. Den sjelfständiga enheten måste således vara andlig. Men den blotta kraften är en reel enhet, ty den är vexlande, men vexlingen förutsätter något som är höjdt öfver vexlingen, eller en substans, som perdurerar under accidentiernas vexling. Kraften är således ej substans, utan dess fenomen, såsom enheten i accidentierna, men förnimmandet förutsättes för fenomenets möjlighet. Förnimmandet är således i sitt väsen ej kraft, utan en andlig och evig substans, som, för att vara sjelfständig, måste vara sjelfmedvetande. Själen såsom förnimmelsernas grund är till sitt väsen sjelfmedvetande, ty dess högsta yttringar innebära medvetenhet och sjelfständighet, men dessa äro ur det omedvetna oförklarliga. Förnimmelserna kunna då ej komma utifrån,

utan äro gifna genom förnimmandet såsom deras grund, hvilket kan inses redan deraf att medvetandet är höjdt öfver tiden och rummet. Således äro de medfödda eller ursprungliga och deras uppkomst betyder, såsom Leibnitz visat, endast deras höjande från en lägre form till en högre.

När världen ej har mer än en formel enhet, men denna förutsätter en reel, men en sådan endast i sjelfmedvetandet eller personen är gifven, hänför sig således världen till människan såsom subjekt för densamma ej blott såsom förnimmande väsen, utan såsom det som har världen till sina bestämningar. Allt som för mig är gifvet, är förnimmelser, från hvilka jag skiljer mig såsom den förnimmande, som i förnimmelserna har min beständighet eller verklighet, och när de äro vilkor för min verklighet, måste de sjelfva vara verkliga, och intet annat kan för mig vara verkligt än förnimmelser, när jag endast genom dem är bestämd. Vidare fattar jag mig såsom individuel eller fullt bestämd; förnimmelserna måste derföre utgöra ett helt, och när jag är deras grund, genom det förnimmande subjektet. Men människan framträder såsom ett verksamt väsen; enhet och mångfald äro hos henne gifna i verksamhetens form, och enheten är då formel eller består i kontinuiteten i verksamheten. När verksamheten är en utveckling, är enheten reel eller förmåga, och såsom sjelfständig enhet eller såsom skiljande sig från sina bestämningar är den subjekt. När människan framträder i olika grader, få derigenom förnimmelserna mer eller mindre egentlig karakter af verklighet, bli mer eller mindre ofullkomliga eller yttre, sammanhanget mellan de många blir mer eller mindre nödvändigt, och subjektets sjelfständighet framträder i olika grader.

Man indelar förnimmelserna i anseende till graden eller formen efter den gamla klassiska indelningen i sensationer, föreställningar och begrepp. Såsom framträdande i och genom sensationer är anden ej märkbar för sig sjelf. Det medvetet fattade är blott behag och obehag, eller ett bestämdt tillstånd utan att det objektiveras såsom en bestämning. Människan kan der ej sägas ha sina bestämningar, utan hon är sina

bestämningar, emedan den reflekterande kraften liksom ej böjer sig tillbaka, så att hon kan uppfatta sig sjelf i sin skilnad från bestämningarne. Hvarje förnimmelse är fullt konkret, ehuru på organsinnets ståndpunkt en börjande abstraktion visar sig vid uppfattningen af qualitativ skilnad. Det uppfattade är ett yttre, men ej i motsats mot medvetandet såsom ett medvetet. fattadt inre, utan såsom saknande ett medvetet inre. Man kunde kalla medvetandet på denna ståndpunkt för ren åskådning för att dermed utmärka att enheten är formel, men dock ej genom mångfalden gifven. Mångfalden af sensationer är ej verklig för sig utan såsom modificationer af kroppens fysiska lif och enheten är den totala känslan af behag eller obehag. Kant har i sin uppfattning af det sinliga såsom ursprunglig mångfald orätt, ty en sådan är ej i erfarenheten gifven. Äfven på den lägsta ståndpunkten finnes en enhet, som ej ur mångfalden är förklarlig och som förutsättes för denna, ehuru man ännu ej kan ange, hvad den är. Sensationens betydelse för kunskapen är den att ge ett materiel för den sinliga kunskapen eller uppfattningen af tingen i deras fysiska bestämdhet. Inga objekter äro på denna ståndpunkt gifna, endast kvaliteter, men ännu ej såsom kvaliteter uppfattade, ty härför förutsättes relationen mellan subjekt och objekt. Det verkliga är på denna ståndpunkt ett blott yttre; sammanhanget är tillfälligt och formelt. Subjektets sjelfständighet framträder i spontaneiteten vid uppmärksamhetens rigtning, hvilken utan en viss magt öfver bestämningarne ej är möjlig. Förnimmandet innebär här relativ passivitet, men denna är otänkbar utan aktivitet och uttrycker blott högre grad af aktivitet.

Till föreställning öfvergår sensationen genom starkare abstraktion och dermed följande starkare reflexion på det qvarstående, som derigenom fattas mera distinkt och skiljes såväl från den uppfattande som från det lägre innehållet, som qvarstår såsom dunkelt objekt eller såsom dunkel uppfattning af bestämdhet, såsom materia. Medvetandet höjes genom starkare reflexion på perceptionen till apperception eller uppfattar sig i sin skilnad från förnimmelserna, men

denna apperception är ännu empirisk eller bestämd genom ett i tiden fallande innehåll. Den är således ej fullt själfständig emot innehållet, fattas utan detta såsom en tabula rasa, men dess själfständighet visar sig deri, att innehållet genom apperceptionen blir till såsom ett helt eller en värld derigenom att medvetandet genomlöper de många sensationerna för att genom successiv uppmärksamhet på olika momenter af känslan bringa hvar för sig till medvetenhet och förenar dem sedan till ett helt. Menniskan skapar sålunda sin värld i den meningen att hon uppfattar sitt innehåll på ett för henne egendomligt sätt. Dervid är dock att märka att det på detta sätt uppfattade ej är ett Ding an Sich i Kants mening, ej heller först genom den synthetiserande verksamheten blir ett helt, hvarom gäller Jacobis välgrundade anmärkning att det hela är föregående, men vi bringa vårt medvetandes innehåll på detta sätt till vårt medvetande, att det hela som utgör känslans innehåll upplöses, emedan denna omedelbara enhet för förståndet ej har giltighet, då momenterna ej äro klart fattade och därför sakna nödvändigt sammanhang, för att sedan förenas under allt högre enheter. Denna abstraktionsprocess är en synthetisk verksamhet så till vida som den determinerar eller förenar föreställningarne, dock utan att dessa ursprungligen äro för hvarandra fremmande. Synthes förutsätter analys och denna ett ursprungligt helt. Kunna nemligen enhet och mångfald en gång tänkas utan hvarandra, så finnes ingen grund att förena dem med hvarandra. Föreställningens mångfald förutsätter en bestämd enhet eller subjektet på ett bestämdt sätt fattadt. Det verkliga på denna ståndpunkt är ting eller complexer af kvaliteter. Förnimmelsen har verklighet endast för så vidt den refererar sig till ett yttre. Det blott genom subjektet gifna får karakteren af att vara tillfälligt, emedan subjektet framträder blott till en viss grad, som gör att det i det hela får en viss tillfällighet. Sammanhanget mellan tingen närmar sig en summa; men blir aldrig ett egentlig helt, ty den allmänna formen är tiden och rummet, som uttrycka det sätt, hvarpå subjektet uppfattar sitt innehåll, och hvilka således bli tingens all-

männaste former. Men i rummet och tiden ligger ingen princip för begränsning, utan de leda till die schlechte Unendlichkeit. Först genom förståndets inverkan uppfattas mångfalden såsom en värld, eller alla ting sammanslutna till ett helt. Subjektet framträder såsom motsatt det yttre med en viss sjelfständighet, men ännu i det hela beroende. Det är verkligt såsom subjekt endast för såvidt det förnimmer objekterna.

På den högsta ståndpunkten framträder subjektet i fullt actuala förnimmelser eller begrepp såsom sjelfmedvetande eller ren apperception, såsom bestämd af ett oföränderligt innehåll. Att begreppen äro medvetandets högsta yttringar följer deraf att de äro fullt inre bestämningar, hvilket de ej kunde vara, om ej medvetandet i dem vore fullt actualt, och oföränderliga och nödvändiga, hvilket innebär att deras form är fullt adæqvad. När all vetenskaplig verksamhet åsyftar att höja det dunkla materialet till begrepp för att få veta hvad det i sanning är, så innebär detta att det sanna är ett inre. Här af blir äfven begripligt hvad vi ofvan yttrat, att den vetenskapliga betraktelsen af världen går inåt. De många tingen äro, uppfattade hvart för sig, så innehållsrika och derföre dunkla, att medvetandet ej förmår genomtränga dem och fatta deras väsen. Derföre fordras att höja dem under allt allmännare synpunkter, hvarigenom de bringas under medvetandets enhet och först derigenom uppstår en värld eller ett helt af ting. Ej nog dermed att, så snart man ser ett ting, fantasien, med anledning af några medvetet fattade sidor eller bestämningar hos detsamma, reproducerar eller producerar de öfriga, utan tinget får betydelse för mig genom att inrangeras under ett allmänt begrepp. Så är t. ex. vextvärlden till en början en yttre och dunkel mångfald, om hvilken jag ingenting vet; genom att bringas under allt allmännare enheter liksom inflyttas vextvärlden i medvetandet och blir öferskådlig och klar genom att bringas under dess enhet. Detta innebär dock ej att det yttre exemplaret försvinner, men det framstår i ett helt annat ljus än förut, är ett bekant, och hvad jag i det fattar såsom det väsentliga

är ej det för exemplaret egendomliga, utan de allmänna bestämningarna eller begreppet, hvilket ej sinnet utan förståndet fattar, eljest vore den vetenskapliga verksamheten öfverflödig. Den yttre figuren, som till en början var det väsentliga, har gifvit vika för begreppet, som är ett inre och andligt vara. Vetenskapen åsyftar nödvändig eller apriorisk sanning, men att en sådan från det yttre ej står att vinna har Hume visat. Begreppen äro aprioriska, emedan de i begripandets ögonblick ej förutsätta något yttre; de få sin nödvändighet ej från det yttre, utan från förståndet. På denna ståndpunkt får således innehållet nödvändigt sammanhang, och världen på de lägre stadierna får sammanhang derigenom att den liksom genomväfves af förståndets kategorier. Fråga vi efter den enhet, som här bär upp bestämningarne, så är den sjelfmedvetandet, som fattar sig såsom sjelfständigt genom sitt medvetande af sig sjelft och såsom princip för sina bestämningar.

Jemföra vi nu dessa olika ståndpunkter eller utvecklingsgrader, sinnets, medvetandets och sjelfmedvetandets, så finna vi, att det verkliga alltmer förlorat karakteren af att vara ett yttre och öfvergått till ett inre, sammanhanget eller totaliteten har öfvergått från formlöshet till begränsning, från tillfällighet till nödvändighet och subjektet, som på den högsta ståndpunkten ännu var försänkt; i det yttre, så att man ej der kunde finna någon reel enhet, har utvecklats till sjelfständighet. Men ännu på förståndets ståndpunkt äro ej alla fordringar tillfredsställda. Det verkliga visar sig vara abstrakt och kan såsom sådant ej ega fullständig verklighet, utan det hänför sig på ett yttre såsom sitt konkreta undantag. Nödvändigheten visar sig vara hypothetisk, emedan det verkliga ej är sjelfständigt, sammanhanget lider inskränkning, emedan innehållet specificerar sig i motsatta arter. Enheten blir ej fullt reel, utan i någon mån en form, emedan apperceptionens rena enhet endast genom den empiriska blir konkret. Vi drivas derföre, för att undvika det resultatet, att det absoluta subjektet är en rent abstrakt form, som är sitt eget innehåll, och de konsekvenser, som derur följa, att det nemligen, för

att vara verkligt måste producera sitt innehåll, hvarvid det hela väsendtligen är resultat, att undersöka innehållet för att finna ett ursprungligt innehåll, som har det helas form. När de olika graderna visade sig förutsätta hvarandra, men gradskilnad förutsätter en artskilnad eller skilnad i innehållet, måste vi följaktligen undersöka de motsatsförhållanden, som inom detta äro gifna, för att finna den yttersta motsats, som hänvisar på den motsatslösa följaktligen gradfria verkligheten. Den motsats i den gifna verkligheten, som först uppfordrat till en förklaring af densamma, är motsatsen mellan det vexlande och det varaktiga, hvilken motsats de äldre Jonierna sökte lösa genom att sätta det varande såsom ett element, som förändrade sig sjelft, ej sitt väsen, utan sina modificationer. Men när i elementet ingen grund till vexlingen är uppvisad och dess antagande således blott innebär ett framskjutande af frågan, satte de yngre vid sidan af materien såsom det varaktiga en särskild kraft såsom princip för vexlingen. Men när kraften såsom aktiv måste vara sjelfständig, materien såsom lidande osjelfständig, bestämde Plato den yttersta motsatsen såsom motsatsen mellan det sjelfständiga och det osjelfständiga, men kunde ej uppvisa någon grund till det osjelfständiga, hvarigenom motsatsen blef oförklarad. Aristoteles förmildrade den då till motsatsen mellan möjlighet och verklighet. Kraften bestämmer nemligen materien, som såsom bestämbar är möjlig och då förutsätter ett verkligt, ty såsom ren möjlighet kan den ej utveckla sig sjelf. Kraften är då det verkliga och såsom yttersta grund ren verklighet, men i den rena verkligheten ligger ingen anledning att utveckla det möjliga, hvarföre Aristoteles måste tillskrifva materien en längtan, hvaraf följer, att den kraft, som utvecklar materien, är en med möjlighet behäftad verklighet. När vidare den rena verkligheten såsom absolut kraft i ett slag skulle utveckla hela möjligheten, måste han antaga en motståndskraft hos materien, dermed en kraft som utvecklar och en annan som hämmar, eller två motsatta krafter, som såsom krafter måste i någon grad vara verkliga, således substantiella, men ej äro hvar för sig all verklighet. Denna

motsats mellan två artskilda substanser finna vi hos Cartesius, nemligen motsatsen mellan tänkande och utsträckning, själ och kropp. Såsom artskilda substanser utesluta de hvarandra och allt förhållande dem emellan blir omöjligt, hvarigenom sammanhanget i världen upplöses. Spinoza antar därför blott en substans, den sjelfständiga verkligheten och dess motsats är det osjelfständiga, som af imaginatio uppfattas såsom ett sjelfständigt, hvarigenom motsatsen egentligen blir den mellan väsen och fenomen, men när väsendet är abstrakt enhet och i denna ej ligger någon grund till mångfald, vidare imaginatio saknar ett subjekt till hvilket den kan refereras, kommer han ej öfver motsatsen mellan det sjelfständiga och det osjelfständiga, som strängt taget blir omöjlig, enär motsats förutsätter mångfald, men denna af Spinoza ej kan förklaras. Leibnitz antager därför en mångfald af substanser, som alla äro af samma slag och bestämma hvarandra ömsesidigt utan inskränkning. Motsatsen faller ej mellan monaderna, utan mellan väsendet och fenomenet. Förnimmandet såsom det sjelfständiga är väsendet, fenomenet är det osjelfständiga, som följer ur förnimmandets inskränkning. Det inskränkta förnimmandet är grad af förnimmande och såsom grad af sjelfständighet kraft, som förutsätter ett material. Om man ej skall drifvas tillbaka till motsatsen mellan möjlighet och verklighet, måste det således finnas ett oändligt förnimmande. Det oändliga kan ej stå i något motsatsförhållande till det ändliga, ty det innefattar allt uti sig; det ändliga är en grad af det oändliga, men denna gradskilnad medför inom det ändliga medvetandet en motsats mellan sinlighet och förnuft, och denna motsats är den högsta, ty den faller inom medvetandet sjelft. Förnuftet är den sjelfständiga och fullkomliga verkligheten, sinligheten den osjelfständiga och ofullkomliga, som medelbart genom det ändliga medvetandet ur det oändliga förklaras.

Se vi nu till, huru detta förnuftiga innehåll framträder på de olika ståndpunkter vi förut angifvit, så är på sinnets ståndpunkt intet förnuftigt innehåll actuellet fattadt, ty subjektet är der osjelfständigt. Först på den medvetna ståndpunkten,

der en skilnad mellan inre och yttre är gifven, framträder den förnuftiga känslan, visserligen ännu bunden vid det sinliga och osjelfständiga, men tillika såsom höjd öfver hela det sinliga området. Känslan af resignation och elevation är ej ur det sinliga innehållet förklarlig. Den moraliska känslan förutsätter en uppfattning af människans förnuftiga väsen, men detta är ej såsom sjelfständigt fattadt, derföre framträder den förnuftiga känslan såsom bundet vid ett yttre, såsom hos Sokrates. Men äfven om den förnuftiga känslan sättes såsom en form hos det sinliga subjektet, så hänvisar det dock på ett annat subjekt, ty den är kategorisk och nödvändig, då deremot de sinliga begreppen ännu äro hypotetiska. På föreställningens ståndpunkt framträder det förnuftiga i högre form, såtillvida som det alltid fattas i analogi med personen. Men emedan subjektet ännu ej är fullt sjelfständigt, men det förnuftiga skall ha absolut förbindande magt, måste det bindas vid ett yttre eller sinligt, hvarvid den sinliga formen eller tinget blir en omklädnad för det förnuftiga och oemotsvarigheten mellan formen och innehållet förbises derigenom att det förnuftiga nästan uteslutande tar uppmärksamheten i anspråk, så att tinget blir lämpligare till symbol ju mindre dess sinliga form framträder. Det förnuftigas fordringar framträda såsom absolut förbindande, men såsom bundna vid en historisk person, såsom yttre bud, hvilket visar att personligheten eller det sjelfständiga subjektet ännu ej framträdt. Detta sker på det förnuftiga förståndets ståndpunkt, hvars yttringar äro kategoriska och i subjektet sjelft ha sin princip, eller äro fullt inre och såsom sådana verkliga. De sinliga begreppen äro formella och hypotetiska; den verklighet som genom dem är fattad är genom dem ej fullt bestämd, utan kan gestalta sig på det ena eller andra sättet, dess former innebära förhållanden, som förutsätta kunskapsförmågan. Deremot är den förnuftiga verkligheten fullt bestämd, den kan vara blott på ett sätt och ur en sida fattas alla de öfriga. Det förnuftiga subjektet är sjelfständigt eller personligt. Men en svårighet visar sig dock här att de förnuftiga begreppen såsom abstrakta förutsätta ett yttre, men

detta är sinligt. Det ändliga förnuftet kan såsom grad af det oändliga ej fullt genomtränga dess innehåll, derföre kommer det dunkelt fattade att framstå såsom ett yttre och vexlande, yttre, emedan enheten ej är fullt aktuel, vexlande, emedan enheten ej har magt att sammanhålla bestämningarne i medvetandet, utan framträder såsom aktuel i successiva bestämningar. De sinliga begreppen hafva, såsom vi sett, endast hypothetisk giltighet, emedan de hänföra sig till ett yttre såsom sidor och bestämningar hos detta, men denna deras karakter följer ej af förnimmandets natur, utan af dess inskränkthet. Motsatsen mellan inre och yttre är liksom all motsats för det oändliga fremmande. Det ändliga medvetandet är aktuelt i begreppen, men dessa förutsätta ett annat såsom sitt konkreta underlag. Fichte och Hegel, som endast hade den sinliga verkligheten för ögonen, men ej kunde admittera denna såsom medvetandets ursprungliga innehåll, måste söka att lösa svårigheten genom att låta begreppet såsom ren enhet producera eller utveckla ur sig ett innehåll för att derigenom bli sjelfbestämt, men drefvos till den rena rörelsen, emedan det innehåll, som genom rörelsen kom till stånd, blef ett osjelfständigt och yttre eller sinligt. Hegel fordrade dock att det absoluta skulle vara fullständig enhet af ideella bestämningar, men kunde ej uppvisa deras sjelfständighet, ty det absoluta skulle väsendtligen vara resultat, men resultatet förutsätter utveckling och denna kan endast å ett ändligt vara form, när nu det ändliga är osjelfständigt utan ett oändligt, kan det ej heller frambringa ett sjelfständigt, som såsom sjelfständigt är varaktigt. Kant visade dock, att den öfversinliga verkligheten är väsen, men i följd af sin uppfattning af förståndet såsom syntetiserande verksamhet kunde väsendet ej bli föremål för kunskap, enär det ej bildar en ursprunglig mångfald. Redan hos Leibnitz var dock hänvisningen på frågans lösning gifven. Subjektet är genom sina förnimmelser bestämt, men dessa äro verkliga genom att hänvisa på sjelfständiga väsenden. Genom att sätta subjektets bestämningar såsom sjelfva varande subjekter får man ett sjelfständigt och förnuftigt innehåll i kunskapen, och med-

vetandet behöfver ej producera sina bestämningar eller syntetisera dem såsom en från subjektet artskild och ursprunglig mångfald. Derigenom blir således från innehållets synpunkt kunskapen möjlig att detta är apriori gifvet såsom ett sjelfständigt helt, hvilket såsom utgörande subjektets bestämdhet är subjektets bestämda medvetande. De förnuftiga begreppen äro kategoriska, emedan deras konkreta grund är gifven genom sjelfmedvetandet, då deremot de sinliga begreppens innehåll är gifvet genom medvetandets inskränkthet. När den sinliga kunskapen blir motsägende, emedan den oupphörligen kommer till specifikation af sitt innehåll, är den förnuftiga systematisk, emedan ur förnuftet alla dess bestämningar äro gifna utan motsats, således kan det hela vara gifvet, äfven om det ej fullständigt kan genomträngas.

Det förnuftiga innehållet innebär sjelfständighet, och hvad detta sjelfständiga är eller realexpressionen derfor är gifven genom sjelfmedvetandet. Analysen af den sinliga kunskapens form visar, att det sinliga är osjelfständig verklighet, som förutsätter medvetandet. Så finner man äfven inom naturen, att det oorganiska förutsätter det organiska, emedan det i sig har endast en formel enhet. En bestämning förutsätter ett subjekt, till hvilket den kan hänföras, och förlorar utan detta all verklighet. Det sinliga visar sig vara endast genom förhållande till ett annat gifvet, är således endast bestämning ej sjelft subjekt. Hade nu medvetandet endast sinliga bestämningar, skulle det således ej vara verkligt, det vore nemligen i alla sina former osjelfständigt. Det vore då blott en formel enhet, såsom Kants rena apperception, hvilken är det identiska i de sinliga förnimmelserna — förnimmelsen "jag tänker", som är ett mångfaldsmoment jemte de öfriga och fordrar ett subjekt, liksom det rena tänkandet förutsätter ett reelt medvetande. Men förståndet såsom syntetiserande skall dock vara en kraft, och i kraftens begrepp ligger att till en viss grad vara sjelfständig, men då måste den äfven så tillvida vara konkret. Här af Kants tendens att i schemata såsom konkretare än apperceptionens enhet få det egentligt sammanhållande. Denna tendens att fatta medvetandet såsom

sammanhållande enhet eller kraft har Fichte utfört och fattat medvetandet såsom förmåga. Den sammanhållande enheten såsom en blott likhet förutsätter ett jemförande medvetande eller en högre enhet, således kan subjektet ej vara blott en formel identitet, ty denna innebär blott ett förhållande, men ingen grund för förhållandet. Fichte fordrar därför att jaget, som såsom ren form är överkligt, i ett slag skall producera sitt innehåll, hvilket innebär att det icke i egentlig mening är produceradt. Men när denna produkt blott är en annan upplaga af den sinliga världen, som just förutsatte en sjelfständig och genom sig verklig förmåga, måste jaget upphäva den satta verkligheten, emedan den medför inskränkning såsom i förhållande till jaget yttre och osjelfständig, hvarigenom jaget blir överkligt. Hegel sökte väl visa hur medvetandet utvecklar sig från bestämdhet af ett sinligt innehåll till en inre bestämdhet, så att på den lägsta ståndpunkten, eller varats, de många stå i yttre förhållande till hvarandra och sammanhanget är en öfvergång, då deremot på väsendets ståndpunkt substanserna vaxelverka, för att i idéen sammangå till en ideel enhet. Men när ej någon från den sinliga skild verklighet expresse är visad, skjutes den sinliga under såsom den enda verkliga, hvarförutom ideens egenskap att innebära specifikation eller förmedling gör det omöjligt att i densamma fatta ett sjelfständigt innehåll. Skall således subjektet vara sjelfständigt emot det sinliga innehållet, så måste det oberoende af detta vara fullständigt bestämdt, och denna dess fullständiga bestämdhet genom ett från det sinliga artskildt innehåll finner man, om man ser på sjelfmedvetandets natur. Det första vid all reflexion är att fixera något för tanken, hvarigenom detta betraktas såsom ett varande, sedan har man att undersöka, hvad det för sig sjelft är. Det sinliga betraktadt såsom ett varande visar sig ej vara egentlig verklighet, emedan det är behäftadt med icke-vara; det är nemligen inom sig motsägande, såsom ett helt följaktligen i sina bestämningar ej fullständigt verkligt, utan förutsätter en annan verklighet. För sig betraktadt upplöser det sinliga sig sjelft, emedan det

genom förhållande till ett annat är gifvet. Det visar sig nemligen såsom ren materie vara ren möjlighet, såsom hos Hegel det rena varat för sig taget är intet, och såsom bestämd förutsätta ett annat, ty bestämningarne äro ej gifna genom materien sjelf, när de specificera henne, hvarigenom hon blir en summa af relationer, eller hos Hegel det rena varat såsom bestämdt en mångfald af former, hvilka såsom grader ej kunna bestå jemte hvarandra, enär samma väsen i samma afseende ej kan stå på olika grader.

Sjelfmedvetandet deremot visar sig vara absolut; det kan sättas utan allt förbehåll, emedan allt som är, är form af sjelfmedvetandet; det är substans, som jemte sig ej har någon densamma uteslutande verklighet. Det sinliga förutsätter sjelfmedvetandet, som således är det egentligt sanna i det sinliga. Såsom för sig varande är sjelfmedvetandet det sjelfständiga, såsom vi förut visat. I sjelfmedvetandet ha vi således en verklighet, som till arten är skild från den sinliga och är fullständigt bestämd derigenom, att dess bestämningar äro sjelfmedvetna väsenden, som således ej kunna stå i något motsatsförhållande till sjelfmedvetandet eller bilda arter af detsamma. Det ändliga väsendet förutsätter det oändliga, som fullständigt ingår i sina bestämningar, hvarigenom de äro fullständigt bestämda.

Att kunskapen förutsätter ett från det sinliga skildt innehåll kan man äfven finna genom utförandet af den reflexionen, att vetandet är en förnuftsfordran, eller åsyftar medvetenhet och magt öfver innehållet. Denna fordran vore alldeles oförklarlig, om subjektet endast genom ett sinligt innehåll hade verklighet, ty det har visat sig, att det sinliga är motsatt medvetenheten och sjelfständigheten. Man kommer då till Hegels resultat, att vetandets uppgift blir den att sönderkrossa och förtära det sinliga, hvarefter begreppet verklighet sättes liktydigt med verkligheten sjelf. Vetandet såsom en fordran hos menniskoanden förutsätter således, att den till sitt väsen är bestämd af ett förnuftigt innehåll eller att från ontologisk synpunkt det förnuftiga innehållet är det enda. Ändamålet är väsendet sjelft, men såsom resultat af en utveckling.

Resultatet såsom det högsta i utvecklingen förutsätter något öfver utvecklingen höjdt, emedan först genom öfverensstämmelse med detta resultatet kan sättas högre än de grader, som bilda medlen. Den medvetenhet och magt, som kunskapen åsyftar, förutsätter således ett öfver utvecklingen höjdt medvetande, som för att vara mer än en formel enhet i utvecklingens momenter måste vara bestämdt genom ett af utvecklingen oberoende innehåll. De som antagit att subjektet genom utvecklingen blir ett helt, ha derigenom invecklat sig i motsägelser. Fichte drifves att upphäfva utvecklingen, när han negerar att subjektet skall vara fullständigt bestämdt eller ett helt; när å andra sidan det hela ej är ursprungligt, drifves han att sätta utvecklingen såsom oändlig, hvarigenom subjektet aldrig blir fullständigt helt. Så äfven Hegel, som går från antagandet att subjektet är ursprungligen bestämdt, men af ett sinligt innehåll, som det skall utveckla, till den rena rörelsen och åter från denna till en ursprunglig bestämdhet, men ej kan uppvisa något annat innehåll än det rena varat eller den abstrakta identiteten, som är rörelsens motsats. Spinoza söker väl fatta substansen såsom fullständig och andlig verklighet, så att ur dess väsen dess existens följer, hvarföre substansen är immanent i sina bestämningar, men när de endast från den sidan betraktas att de äro bestämningar och således äro sinliga eller osjelfständiga och medföra inskränkning, måste substansen sedan genom verksamhet ge sig bestämdhet eller öfvergå till modi, hvarigenom den rena vaxlingen uppkommer, när ur varaktigheten eller väsendet verkligheten ej följer. Fasthålles substansen såsom immanent orsak blir rörelsen en utveckling, hvarigenom Spinoza drifves öfver till Hegel (Sahlin, Om vilk. f. möjl. af en pr. fil. s. 92). När Hegel vill "öppna substansens slutenhet" och låta den utveckla sig till subjekt eller en enhet, som har bestämningar, drifves han till Spinozas utgångspunkt, den abstrakta formen. Herbart söker väl frigöra sig från utvecklingen genom att fatta det sanna såsom osinligt, men får ej heller något helt, utan en ursprunglig mångfald, och ledes vid förklaringen af subjektet till den rena rörelsen. Vi finna således, att fordran

på subjektets helhet vid ett sinligt innehåll leder till dilemmat mellan ren rörelse och sammanhangslös mångfald, mellan continuitetens och discretionens sättande såsom absolut. Leibnitz intar i detta afseende en högre ståndpunkt, ty ehuru äfven hos honom utvecklingen är subjektets form, så visar dock konsekvensen på ett subjekt som är fullt aktuelt, som således kan vara utvecklingens norm. Subjektet är ursprungligen bestämdt af ett förnuftigt innehåll och detta oberoende af utvecklingen, och ehuru inom det ändliga subjektet innehållet aktualiseras genom en utveckling, är det hos subjektet såsom bestämning till det oändliga ett helt oberoende af utvecklingen.

Sammanfatta vi nu resultaten af de föregående undersökningarne, så framgår deraf först att på realistisk och empirisk ståndpunkt kunskapen blir omöjlig, och att endast den absoluta idealismen kan så fatta kunskapens förutsättningar, att hon blir motsägelselös. Såsom vi förut visat, förutsätter kunskapen subjekt och innehåll. Ett objekt eller något för subjektet främmande och yttre kan kunskapen enligt sitt begrepp ej förutsätta, ty den är uppfattningen af ett verkligt, men subjektet har visat sig vara all verklighet, och af ett verkligt såsom enhet i mångfald, men objekte är objekt just därför, att enheten der ej är fullt närvarande i mångfalden. Betrakta vi nu först subjektet, så ha vi funnit, att detta måste vara enhet och princip för sina bestämningar och när subjektet är kunskapsegande medvetande, kan det ej ha andra bestämningar än kunskapens innehåll. Subjektet måste då, för att kunna vara innehållets grund, vara sjelfständigt, och för att kunna omfatta det vara fullkomligt och för att genomtränga det vara enhet i och af mångfald. Det måste vidare vara andligt, emedan det kroppsliga saknar reel enhet eller ett subjekt för bestämningarne och således förutsätter ett annat, och evigt, emedan det vexlande förutsätter ett subjekt, som är höjdt öfver vexlingen. Söka vi den verklighet, som uppfyller dessa formella fordringar, så har det föregående visat, att endast en lefvande och fullt bestämd eller individuel verklighet kan vara princip för bestämningar och att denna verklighet, såsom innehållande sina bestäm-

ningar, måste vara sjelfmedvetande och person. Kunskapen förutsätter således att dess subjekt är person eller ett fullt bestämdt sjelfmedvetande, som således är sin egen grund, och derigenom är kunskapen ett enda helt.

Se vi derefter till huru innehållet måste vara beskaffadt för att göra kunskapen möjlig, så följer af subjektets sjelfständighet att det hela måste vara sjelfständigt, och när innehållet är det hela från mångfaldens synpunkt, måste det följaktligen vara sjelfständigt. Vidare följer deraf att det hela är fullkomligt, att innehållet måste vara fullständigt, ty saknas något i innehållet, så omfattar ej kunskapen det hela och är således ej fullkomlig. Deraf att det hela är enhet i och af mångfald följer att innehållet måste vara samstämmigt, hvilket ligger deri, att innehållet ingår i subjektet och subjektet i innehållet, så att den form, som innehållet har genom subjektet, är densamma, som det har genom sig sjelft. När subjektet är andligt och evigt, måste innehållet vara andligt och ursprungligt; det får ej vara gifvet genom förmedling eller produktion. Vidare får det ej vara gifvet genom koordination eller gradation, ty begge innebära att det hela ej fullkomligt ingår i sina bestämningar, när dessa stå i motsatsförhållande, således då ej är individuelt utan endast en relationsgrund. Bestämningarne måste således ingå i subjektets logiska innehåll, ej bilda omfångsmomenter, och måste ha lika stor sfer med subjektet och hvarandra och således såsom identiska med det hela alla vara individuella. Vidare måste innehållet vara lefvande, så att hos detsamma intet dödt eller oorganiskt finnes, ty derigenom blefve det motsatt mot det lefvande subjektet. Slutligen måste innehållet vara former af förnimmande eller ideer, och den verklighet, som uppfyller dessa fordringar, är den förnuftiga. hvarföre innehållet måste vara förnuftigt och således i sitt väsen personligt. Derigenom är kunskap ett fullständigt helt.

Fästa vi oss vid kunskapens form, så måste den vara ett fullkomligt förnimmande, ty af dunkelheten i förnimmandet följer den sinliga eller ofullkomliga verkligheten, och derigenom är den äfven ett systematiskt förnimmande, ty det

sinliga är just i följd af sin ofullkomlighet behäftadt med motsägelser. Det sinliga innehållet medger endast enhet i mångfald eller logiskt omfångsförhållande, men enheten blir dervid abstrakt och osjelfständig och formen motsägande. Begripandet är den fullkomliga och systematiska uppfattningen af det verkliga. När kunskapen är det sätt, hvarpå innehållet är närvarande i medvetandet, kan man således säga att begreppet är den sanna kunskapens form, och derigenom blir kunskapen ett sammanhängande helt.

Kunskapen i sin sanning eller i sin högsta form är således den absoluta personens uppfattning af idesystemet. Härmed slutar kunskapsteorien, ty idésystemet uppfyller alla fordringar på kunskapens innehåll. Vill man förklara formerna af ändlig kunskap, så leder detta in på metafysikens fält. Då det är gifvet att vilkoren för den ändliga kunskapen äro desamma, som för den oändliga, emedan hon af denna är grad, men graden ej är möjlig utan den verklighet, hvaraf den är grad, synas vi således ha nått målet för vår undersökning. Men emedan vi i det föregående ofta berört de hithörande metafysiska frågorna i följd af deras nära sammanhang med de kunskapsteoretiska, vilja vi här lemna en antydning om sättet för förklaringen af den ändliga kunskapen ur den oändliga, hvilken förklaring således afser att uppvisa icke vilkoren för den ändliga kunskapen såsom kunskap utan för dess ändlighet eller vilkoren för de bestämningar hos kunskapen, som strida mot dess begrepp eller karakter af kunskap. Om vi då tänka derpå, att hvarje idé såsom bestämning ej är sjelfständig i förhållande till det hela, utan har det helas sjelfständighet, men han å andra sidan ej kan vara bestämning utan att från någon sida för sig tagen vara sjelfständig, så leder den observationen till antagandet af ideens personlighet ej såsom bestämning utan såsom varande något för sig sjelft. Detta innebär ej att den för det absoluta väsendet är i något afseende yttre; de i erfarenheten gifna väsendena äro bestämda genom bestämningar, som hänföra sig till ett yttre, och då medföra inskränkning, men dessa äro derföre ändliga. Måste således

ideen från någon synpunkt vara till för sig sjelf, men endast det sjelfmedvetna kan vara till för sig sjelft, måste såtillvida ideen vara sjelfmedvetande och person. Vi betrakta honom då ej såsom en förnimmelse hos det absoluta, hvarvid han blott är en sida eller form af Guds förnimmande, utan såsom sjelf förnimmande och sjelf subjekt för sina bestämningar. Så kan äfven en menniska betraktas såsom förnimmelse eller form af en annans förnimmande, hvilket ej hindrar att från en annan synpunkt denna förnimmelse betraktas såsom sjelf förnimmande. Men man bör härvid observera, att i följd af inskränktheten i människans förnimmande hennes förnimmelser äro abstrakta och således ej fattas såsom fullt verkliga såsom förnimmelser. Denna inskränkthet i förnimmandet följer deraf, att hvarje ide såsom sjelf förnimmande i förhållande till allt verkligt ej är det absoluta systemet utan endast ett moment, således endast till en viss grad kan fullkomligt fatta hela systemet, om hon än fullständigt fattar det i den meningen att all verklighet i hennes förnimmande är närvarande. Deraf uppstår ett gradförhållande mellan hennes förnimmelser, i det en del äro mera inre och klara. andra framträda såsom mera dunkla och yttre, hvarigenom motsatsförhållande uppstår i hennes förnimmande, hvilken motsats ytterst, såsom vi sett, är den mellan det sjelfständiga och det osjelfständiga, mellan sinlighet och förnuft. Dervid uppstår den svårigheten att det förnuftiga synes sammanfalla med det aktuella och abstrakta, det sinliga med det konkreta och potentiella. Och det måste fasthållas att skilnaden mellan sinlighet och förnuft ytterst är en gradskilnad, ehuru den i förhållande till människan blir en artskilnad i följd af hennes oförmåga att gå öfver gränsen mellan de begge. Men om än människans förnuftiga innehåll in concreto är potentielt. och från den synpunkten sammanfaller med det sinliga, så är det dock derigenom från det sinliga skildt, att det ändock är ett inre eller genom sjelfmedvetandet gifvet, så att t. ex. samvetet fattas såsom en inre och från allt sinligt skild känsla, vidare derigenom att det ej innebär någon motsats. således kan fattas såsom ett helt, äfven om det af förståndet

ej kan fullständigt fattas och slutligen kan sättas såsom själfständigt, då det sinliga blott innebär relationer. När således skilnaden visar sig vara mindre en skilnad mellan det aktuella och det potentiella, än mellan det inre och det yttre, följer deraf att denna skilnad mellan olika arter af innehåll mera tillhör människans praktiska natur, ehuru den äfven ur theoretisk synpunkt är fullt bestämd såsom skilnaden mellan det själfständiga och det osjälfständiga. Möjligheten för det ändliga väsendet att trots gradationen i sitt förnimmande fatta ett själfständigt är, såsom vi sett, gifven genom hennes uppfattning af sitt själfmedvetande såsom fullt bestämdt. Möjlig är således den mensklige kunskapen derigenom, att den är den ändliga personens uppfattning af den förnuftiga verkligheten i begreppets form.



670793

UNIVERSITY OF B.C. LIBRARY



3 9424 01061 5109

DISCARD

